Edward Craig

Triết học

Phạm Kiều Tùng *dịch*

2010 | PDF | 210 Pages
buihuuhanh@gmail.com

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

"Một dẫn nhập linh hoạt và hấp dẫn hướng tới con người triết học trong mỗi chúng ta. Sáng suốt nhưng không hề lên giọng kẻ cả, Craig giúp người đọc làm sáng tỏ một số văn bản và vấn đề chủ chốt được chọn lọc kĩ lưỡng để thấy bằng cách nào mà sự tìm hiểu triết học không chỉ là sự rèn luyện có tính học thuật mà còn là điều mà tất cả chúng ta cần phải quan tâm."

John Cottingham,
University of Reading

www.nxbtrithuc.com.vn
lienhe@nxbtrithuc.com.vn

Edward Craig: Giáo sư Triết ở Đại học Cambridge, thành viên ban giám hiệu của Churchill College. Ông được mời thỉnh giảng tại các trường đại học Hamburg, Heidelberg, và Melbourne. Hai tác phẩm đã xuất bản của ông là *The Mind of God and the Works of Man* (Trí tuệ của Thượng Đế và những Công trình của Con người) (Oxford University Press, 1987) và *Knowledge and the State of Nature* (Tri thức và Trạng thái của Tự nhiên) (Oxford University Press, 1990). Ông là chủ biên bộ *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, bách khoa thư về triết học của nhà xuất bản Routledge.

LIÊN HIỆP CÁC HỘI KHOA HỌC & KỸ THUẬT VIỆT NAM
TỦ SÁCH TRI THỨC PHỔ THÔNG

EDWARD CRAIG

TRIẾT HỌC

Phạm Kiều Tùng *dịch*

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

PHILOSOPHY
by Edward Craig; Oxford University Press Inc 2002.
Copyright © Edward Craig 2002. All rights reserved.
"Philosophy" was originally published in the English in 2002. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

TRIẾT HỌC
Bản quyền 2010 © Nhà xuất bản Tri thức và Phạm Kiều Tùng.
Cuốn sách này được xuất bản theo hợp đồng chuyển nhượng bản quyền giữa Nhà xuất bản Tri thức và Oxford University Press.

MỤC LỤC

Danh mục hình minh họa vii

Chương 1: Triết học 1
Lược dẫn

Chương 3: Chương 2: Tôi nên làm gì? 17
Tập *Crito* của Plato

Chương 3: Chúng ta hiểu biết bằng cách nào? 37
Of Miracles (Về những phép mầu) của Hume

Chương 4: Tôi là gì? 55
Một tu sĩ Phật giáo ít được biết đến bàn về cái tôi:
Chiếc xe ngựa hai bánh của vua Milinda

Chương 5: Vài chủ đề 71
Thuyết căn cứ vào hệ quả 71
Tính toàn vẹn 77
Thẩm quyền chính trị – thuyết thỏa ước 79
Chứng cứ và tính hợp lí 83
Bản ngã 88
Triết học và bối cảnh lịch sử 92

Chương 6: Về 'những chủ nghĩa' 97

Chương 7: Vài sự kiện nổi bật khác nữa 119
Một sự tuyển chọn cá nhân
Descartes: *Discourse on the Method*
(Luận về Phương pháp) 119
Hegel: *Introduction to the Philosophy of History*
(Dẫn nhập vào triết học của lịch sử) 130
Charles Darwin: *The Origin of Species*
(Nguồn gốc các Loài) 139
Nietzsche: *The Genealogy of Morals*
(Phả hệ của Đạo đức) 149

Chương 8: Ai được hưởng lợi ích từ nó? 161
Cá nhân 163
Nhà nước 167
Giới giáo sĩ 170
Các tầng lớp lao động 175
Phụ nữ 178
Loài vật 183
Những triết gia chuyên nghiệp 186

Thư mục 191
Kế tiếp, chúng ta đi tới đâu?
Những sách dẫn nhập 191
Lịch sử triết lí 192
Những tác phẩm tham khảo 193
Những tác phẩm được nhắc tới trong sách này 194

Danh mục hình minh họa

1. Boethius đang lắng nghe những lời lẽ của Nàng Triết lí

2. Aristophanes mô tả Socrates như một kẻ lập dị trong một chiếc giỏ

3. Socrates nhận chén độc cần từ tay viên cai ngục

4. Hume sắc sảo hơn so với vẻ ngoài của ông

5. Phép mầu về Những ổ bánh mì và Cá

6. Hình chiếc xe ngựa hai bánh: Arjuna và Krishna

7. Hình chiếc xe ngựa hai bánh: Hercules và Athena

8. Tượng bằng cẩm thạch khắc họa đầu của Epicurus

9. Vượt khỏi ranh giới gia đình, mọi chuyện đều có thể chấp nhận

10. Mỗi chủ đề đều chỉ nói về chính nó

11. Descartes như một nhà sinh lí học

12. Tiến bộ thông qua mâu thuẫn

13. Thông điệp của Darwin đã không được tiếp nhận nhanh chóng

14. Tiếp theo, làm nổ tung cái gì đây?

15. Chủ thuyết Epicurus trên thực tế?

16. Thủy quái của Hobbes trỗi dậy từ những ngọn đồi của vùng quê nước Anh

17. Tiểu vương Ấn Độ tham khảo ý kiến các tu sĩ của ông

18. Tác giả sách này và những món hàng của ông ta

19. Lớp học triết lí

Chương 1

Triết học

Lược dẫn

Bất kì ai đọc cuốn sách này thì trong chừng mực nào đó đã là một triết gia. Hầu như tất cả chúng ta đều là những triết gia, vì chúng ta có một số loại giá trị nào đó mà nhờ chúng, ta sống cuộc sống của mình (hoặc muốn nghĩ là mình có, hoặc cảm thấy không thoải mái khi mình không có). Và hầu hết mọi người thiên về một bức tranh rất chung chung mô tả thế giới như thế nào đó. Có thể chúng ta nghĩ rằng có một đấng thánh thần đã tạo ra mọi thứ, gồm cả con người; hoặc, ngược lại, chúng ta nghĩ rằng tất cả chỉ do ngẫu nhiên và do sự chọn lọc tự nhiên. Có thể chúng ta tin rằng mọi người đều có những phần phi vật chất, bất tử gọi là linh hồn hoặc tinh thần; hay, hoàn toàn ngược lại, rằng chúng ta chỉ là những sắp xếp phức tạp của vật chất mà sẽ dần dần tan rã thành những mảnh vụn sau khi chúng ta chết đi. Như vậy, hầu hết chúng ta, ngay cả những người chẳng hề nghĩ về điều đó, đều có những suy nghĩ tựa như

lời giải đáp cho hai vấn đề triết học cơ bản, đó là: chúng ta nên làm điều gì? và, thực tại là gì? Và còn có vấn đề cơ bản thứ ba, mà hầu hết chúng ta cũng đều có một loại giải đáp nào đó bắt đầu xuất hiện vào lúc chúng ta tự ý thức về một trong hai vấn đề cơ bản nói trên, đó là: chúng ta hiểu biết bằng cách nào, hoặc nếu chúng ta không biết, thì bằng cách nào chúng ta bắt tay vào việc phát hiện – bằng mắt nhìn, bằng suy nghĩ, hỏi ý kiến một nhà tiên tri, hoặc hỏi một nhà khoa học? Triết học, được xem như một đối tượng mà bạn có thể nghiên cứu, một thứ mà bạn chẳng hề biết, hay có hiểu biết khá hơn, ngay cả khi bạn hiểu biết chuyên sâu về nó, thì chỉ đơn giản có nghĩa là ưu tư nhiều hơn về vài vấn đề trong số những vấn đề nêu trên, và về những tương quan qua lại giữa chúng, là học hỏi những gì đã được đề cập về chúng và tại sao như vậy.

Thật sự là cực kì khó để tránh khỏi triết học, ngay cả với một nỗ lực có ý thức. Hãy thử xét trường hợp những ai khước bác nó, nói với chúng ta rằng 'Triết học vô dụng'. Trước nhất, nói thế, hiển nhiên là họ so sánh nó với một hệ thống giá trị nào đó. Thứ hai, khi họ sẵn sàng để nói dù ngắn gọn và võ đoán rằng tại sao nó vô dụng, là họ nói về tính không hiệu quả của vài loại tư duy, hoặc về việc con người không có khả năng xử lí một số loại vấn đề nào đó. Và như thế thay vì khước từ triết học, họ lại trở thành một tiếng nói khác *bên trong lòng* triết học mà phải thừa nhận rằng đó là một tiếng nói đầy hoài nghi. Thế nhưng trong triết học chẳng bao giờ thiếu những tiếng nói như thế, kể

từ thời xa xưa cho tới nay. Chúng ta sẽ lắng nghe một số tiếng nói đó ở Chương 6.

Nếu quan điểm của họ rơi vào trường hợp thứ hai kể trên, có thể họ hàm ý rằng việc phát hiện con người không thể đối phó với một số loại vấn đề, và phát hiện *cho chính bạn* – và thực sự *phát hiện ra nó*, thay vì chỉ lười biếng giả định rằng bạn đã biết điều đó – thì đó chẳng phải là một trải nghiệm có giá trị, hoặc chỉ là một trải nghiệm không có tác dụng đó sao. Chắc hẳn điều đó không thể là đúng? Hãy tưởng tượng thế giới này sẽ khác đi biết bao nếu tất cả chúng ta vững tin rằng con người không có nhiệm vụ phải giải đáp bất kì vấn đề nào về tự nhiên hoặc thậm chí về sự hiện hữu của một đấng thánh thần, nói cách khác, nếu tất cả mọi người đều theo thuyết bất khả tri về tôn giáo. Hãy tưởng tượng thế giới sẽ khác đi biết bao nếu tất cả chúng ta đều vững tin rằng không có giải đáp cho vấn đề là cái gì đã hợp pháp hóa quyền lực chính trị mà các nhà nước thường sử dụng đối với các thành viên, nói cách khác, nếu không ai trong chúng ta tin rằng có bất kì giải đáp hợp lí nào cho người theo chủ nghĩa vô chính phủ. Rất có thể còn phải tranh cãi rằng liệu những khác biệt đó dẫn tới điều hay hoặc dở, hoặc cho dù trên thực tế chúng chẳng quan trọng gì nhiều như bạn có thể nghĩ lúc đầu; nhưng hẳn rằng có những khác biệt, và là những khác biệt rất lớn, là điều hiển nhiên, không cần đặt thành vấn đề. Việc mọi người nghĩ như thế nào sẽ thay đổi mọi chuyện và việc đa số nghĩ như thế nào có tác động gần như với tất cả mọi người: đó là

điều không thể phủ nhận. Một chống đối triết học hợp lí hơn là nói rằng nó không hiệu quả. Điều này khá là đối nghịch với câu: triết học thì nguy hiểm (Nietzsche, xem các trang 149-155, coi triết gia là 'một chất nổ khủng khiếp khiến không thứ gì còn được an toàn' – dù ông không nghĩ lời này là một sự chống đối triết học). Nhưng điều này thường có nghĩa là triết học nào thì cũng nguy hiểm *trừ triết học của người phát biểu nó*, và chung quy là do sự sợ hãi về điều có thể xảy ra nếu mọi sự thay đổi đi.

Bạn có thể nảy ra ý nghĩ rằng có thể có những người thậm chí nghĩ rằng chẳng đáng gì khi tham gia vào cuộc tranh luận này, dù là ngắn ngủi, thậm chí cũng không ủng hộ lập trường hoài nghi mà tôi vừa nêu trên. Và như thế có thể bạn có lí, nhưng điều đó không có nghĩa là những người đó không có một triết lí. Mà hầu như trái lại. Nó có thể có nghĩa là họ không sẵn sàng để 'triết lí' – nghĩa là phát biểu những quan điểm của họ và biện giải bảo vệ chúng hoặc diễn giải về chúng. Nhưng đó không có nghĩa là họ không có những giá trị bền vững, trường tồn, không có những gì mà họ có thể đánh giá một cách có hệ thống là đáng giá. Họ có thể nghĩ, giả dụ vậy, rằng kĩ năng chuyên môn thực sự để *làm* điều gì đó thì đáng ham muốn hơn một số lượng lớn về kiến thức lí thuyết. Lí tưởng của họ không phải là có được am hiểu sâu sắc về bản chất của thực tại để có khả năng nhập làm một với thực tại trong việc thực hiện một hoạt động cụ thể nào đó, tự mình rèn luyện để làm việc gì đó mà không cần nỗ lực một cách có ý

thức, như thể được dẫn dắt bởi một bản năng tự nhiên đã được mài giũa hoàn hảo. Tôi không chỉ nói để lấy lòng họ: nhiều tư duy Phật giáo Thiền phái, hoặc có lẽ tôi nên nói là hành Thiền của Phật giáo, đã thiên hẳn về chiều hướng này. Và lí tưởng đó, nhằm tới một loại phi tư duy, là kết quả của rất nhiều nỗ lực tư duy trước đó.

Nếu triết học rất gần gũi với chúng ta đến thế, tại sao nhiều người nghĩ rằng nó là điều rất khó hiểu và khá là kì lạ? Không phải là họ hoàn toàn hiểu sai: vài nền triết học *thì* khó hiểu và kì lạ, và một số nền triết học thâm sâu hơn cả thì có thể là thoạt tiên *có vẻ* khó hiểu và kì lạ. Sở dĩ vậy vì nền triết học thâm sâu hơn cả không chỉ đưa ra vài sự kiện mới mà chúng ta chỉ đơn giản là cộng thêm vào kho chứa thông tin của chúng ta, hoặc vài châm ngôn mới để thêm vào danh sách của chúng ta về những điều cần làm và cần tránh, mà còn là hiện thân của một bức tranh về thế giới và / hoặc là một bộ những giá trị; và trừ phi những thứ đó đã ngẫu nhiên trở thành của bạn rồi (hãy nhớ rằng chúng ta đều đã sở hữu chúng theo cách chưa được rõ ràng và thiếu sự phản tỉnh) bằng không thì nền triết học đó có chiều hướng xem ra rất kì lạ – nếu nó không có vẻ kì lạ, có nghĩa là bạn đã không hiểu được nó. Triết lí thâm sâu giúp mở rộng trí tưởng tượng của bạn. Một số nền triết học gần gũi với chúng ta, bất kể chúng ta là như thế nào. Rồi dĩ nhiên là có một số nền triết học rất xa cách với chúng ta, và một số khác còn xa cách hơn nữa, và một số khác nữa quả thực là xa lạ với chúng ta. Sẽ rất đáng thất vọng nếu sự thể

không là như vậy, vì điều đó hàm ý rằng con người khá đơn điệu về mặt tri thức. Nhưng không cần thiết phải bắt đầu từ chỗ nước sâu, nghĩa là chỗ khó khăn nhất; chúng ta hãy bắt đầu từ chỗ nước nông, nghĩa là chỗ dễ dàng nhất, nơi mà (như tôi đã nói) chúng ta đều đã đứng trong dòng nước. Tuy nhiên (ở đây, sự so sánh với một bể bơi khiến tôi mắc vào thế kẹt, như mọi sự so sánh thường đều như vậy) hãy ghi nhớ rằng điều này không nhất thiết có nghĩa là tất cả chúng ta đều đứng ở cùng một chỗ: nông và quen thuộc, với sâu và kì lạ, có thể tùy thuộc vào nơi mà bạn dấn mình vào, và tùy thuộc vào thời điểm nữa.

Chúng ta có thể đã đứng trong dòng nước, nhưng tại sao lại cố gắng bơi? Nói cách khác, triết học là nhằm để làm gì? Có quá nhiều nền triết học, chúng được hình thành từ quá nhiều những điều kiện khác nhau, khiến khó có thể có một câu trả lời chung cho câu hỏi đó. Nhưng có thể nói một cách chắc chắn rằng rất nhiều nền triết học có ý hướng muốn trở thành (xin hãy hiểu những từ sau đây theo nghĩa rất rộng) phương tiện cứu rỗi linh hồn, dẫu rằng những ý nghĩa qua đó chúng ta phải hiểu sự cứu rỗi là gì, và cứu rỗi khỏi cái gì, thì cũng nhiều và đa dạng như chính những triết lí vậy. Một người theo Phật giáo sẽ bảo với bạn rằng mục đích của triết học là giảm bớt những khổ lụy của kiếp người và đạt được 'sự giác ngộ'; một người theo Ấn giáo sẽ nói điều tương tự nhưng với những thuật ngữ hơi khác; cả hai sẽ nói về sự thoát khỏi cái được cho là vòng tròn của sinh tử, ở đó những gì mà một người đáng

được hưởng hoặc đáng phải gánh chịu về mặt đạo đức sẽ quyết định những dạng của cuộc đời trong tương lai của người đó. Một người theo chủ thuyết Epicurus (nếu bạn còn có thể tìm thấy một người như vậy ở thời này) sẽ gạt bỏ mọi thứ liên quan tới sự tái sinh, để cống hiến cho bạn một công thức sống sao cho đạt được tối đa hoan lạc và chỉ phải chịu tối thiểu khổ đau trong cuộc đời duy nhất mà bạn có được.

Không phải mọi triết lí đều nảy sinh từ nhu cầu về một cách ứng xử có tính toàn diện trước lẽ tử sinh. Nhưng hầu hết các nền triết học tồn tại dài lâu đều nảy sinh từ một động cơ cấp bách nào đó hoặc một niềm tin tưởng sâu xa – tìm kiếm chân lí và minh triết thuần túy chỉ vì lợi ích của chúng có thể là một ý tưởng hay, nhưng lịch sử gợi ra ý nghĩ rằng một ý tưởng hay hầu như là tất cả những gì gọi là triết lí. Thế nên triết học cổ điển Ấn Độ biểu trưng cho sự tranh giành uy thế tri thức giữa những trường phái Ấn giáo, và giữa tất cả những trường phái đó với những trường phái Phật giáo; cuộc chiến để có được sự cân bằng đáng ưa thích giữa lí trí con người và mặc khải căn cứ trên kinh sách đã diễn ra trong nhiều nền văn hóa, và còn diễn ra cho tới ngày nay trong một số nền văn hóa; lí thuyết chính trị nổi tiếng của Thomas Hobbes cố gắng giảng dạy cho chúng ta những bài học mà ông nghĩ là cần phải học trong hậu kì của cuộc Nội chiến Anh quốc; Descartes và nhiều người cùng thời của ông lại chuộng những quan điểm thời trung cổ, vốn bắt nguồn từ những tác phẩm của

Plato gần hai ngàn năm trước, để đứng sang một bên, dành chỗ cho một quan điểm hiện đại về khoa học; Kant tìm cách thúc đẩy tính tự quản của cá nhân đối mặt với những thể chế thiển cận và chuyên chế; Marx muốn giải phóng giai cấp công nhân khỏi cảnh nghèo nàn và lao dịch; những nhà nữ quyền ở mọi thời đại muốn cải thiện địa vị của phụ nữ. Không một ai trong số những người đó lại chỉ giải quyết những vấn đề rối rắm nhỏ nhặt (dù đôi khi do gặp phải chúng trên đường, họ cũng phải giải quyết chúng); họ bước vào cuộc tranh cãi với mục đích thay đổi chiều hướng của nền văn minh.

Người đọc hẳn nhận ra rằng tôi không có bất kì nỗ lực nào để định nghĩa triết học, mà chỉ ám chỉ rằng đó là một từ có nghĩa cực kì rộng, bao quát rất nhiều hoạt động của trí tuệ. Một số người nghĩ rằng chẳng lợi lộc gì để cố gắng định nghĩa nó. Tôi có thể đồng tình với ý nghĩ như vậy, vì tôi cho rằng hầu hết những nỗ lực đó đều khiến cho phạm vi của triết học bị hạn hẹp rất nhiều, và do đó, chúng có hại hơn là có thể giúp gì cho chúng ta, trong chừng mực mà chúng có chút tác dụng nào đó. Nhưng ít ra tôi sẽ cố gắng để nói lên rằng triết học là gì; dù điều tôi phải cung ứng đó có được kể như một định nghĩa hay không, là điều mà chúng ta không cần phải bận tâm quá nhiều, thực sự là tuyệt đối không nên bận tâm.

Trước kia, vào thời rất xa xưa, tổ tiên chúng ta từng là loài vật, và hoàn toàn chỉ làm bất cứ gì xảy tới một

cách tự nhiên, không từng để ý rằng đó chính là việc họ đã làm, hoặc thậm chí không hề để ý rằng chính *họ* đã làm. Thế rồi, bằng cách này hay cách khác, họ có được khả năng tra vấn rằng *tại sao* các sự việc lại xảy ra (ngược hẳn với việc chỉ ghi nhận rằng họ đã làm), và họ nhìn vào chính bản thân họ cùng các hành động của họ. Đó không phải là một bước nhảy vọt như thoạt có vẻ là vậy. Bắt đầu hỏi rằng tại sao những sự việc xảy ra thì đó trước hết chỉ là có đôi chút ý thức về những khía cạnh của cách ứng xử của mình. Một con vật săn mồi theo dấu một mùi nó ngửi thấy, là nó hành động như thể nhận thức được rằng có mùi đó ở đó vì con mồi của nó vừa đi qua lối đó – và bởi vì, trên thực tế, mùi của con mồi ở đó thường dẫn đến thành công trong việc săn đuổi. Tri thức thuộc loại kết nối này có thể rất hữu ích: nó bảo cho chúng ta biết nên mong chờ điều gì. Thêm nữa, biết rằng A xảy ra vì B đã xảy ra có thể cải thiện việc bạn kiểm soát sự việc: trong một số trường hợp B sẽ là điều bạn làm cho xuất hiện, hoặc ngăn chặn – sẽ rất hữu ích nếu A là điều bạn muốn có, hoặc muốn tránh. Rất nhiều kết nối loại này, đối với con vật cũng như con người, xảy ra một cách tự nhiên và vô thức. Và sự luyện tập, một khi ta ý thức về nó, có thể được mở rộng thật hữu ích bằng cách nêu lên những câu hỏi như vậy một cách có ý thức trong những trường hợp chúng ta không có được những giải đáp có sẵn một cách thích hợp.

Hình 1. Trong bức tranh thời Phục hưng này, Boethius (khoảng 480–525 sau CN) đang lắng nghe những lời lẽ của Nàng Triết lí. *The Consolation of Philosophy* (Niềm An ủi của Triết học) là tác phẩm nổi tiếng nhất của ông, và niềm an ủi chính là điều ông cần khi ông đang chờ để bị đem ra hành hình. Nhưng triết học còn có nhiều mục đích khác ngoài mục đích nêu trên.

Tuy nhiên, không ai có thể đảm bảo rằng khuynh hướng đánh giá chung đó sẽ luôn luôn đem lại kết quả tốt, khoan nói tới việc đem lại kết quả nhanh chóng. Việc hỏi rằng tại sao trái cây rụng khỏi cành sẽ sớm dẫn ta tới việc rung cây. Hỏi rằng tại sao trời mưa, hoặc tại sao trời không mưa, dẫn chúng ta tới một loại vấn đề khác, đặc biệt là khi động cơ thực làm nền cho câu hỏi là liệu chúng ta có thể gây ảnh hưởng tới việc có mưa hoặc không mưa hay không. Thường thì chúng ta có thể tác động vào các sự kiện, và nó có thể có lợi cho việc phát triển thói quen tra hỏi, khi sự việc (một cuộc đi săn, tỉ dụ vậy) xấu đi, đó là vì chúng ta thất bại về phần mình trong việc thực hiện, hay ngược lại bị đánh bại bởi những gì vượt khỏi tầm kiểm soát của chúng ta. Cũng vẫn thói quen hữu ích đó có thể làm nảy sinh ý nghĩ rằng một vụ hạn hán trong chừng mực nào đó là do sự thất bại của chúng ta – và đó là thất bại nào, chúng ta đã làm sai điều gì? Và rồi một ý tưởng có thể bất ngờ nảy sinh, cái ý tưởng vẫn giúp ích nhiều cho chúng ta vào thời thơ ấu: cha mẹ, những người vẫn làm giùm những việc mà chúng ta không thể tự làm, nhưng chỉ khi chúng ta ngoan ngoãn và cha mẹ không bực mình vì chúng ta. Có thể là có những sinh thể quyết định việc làm ra mưa, và tại sao chúng ta không cố gắng đứng về phía họ?

Đó là tất cả những gì đã khiến con người lao vào việc nghiên cứu tự nhiên và vào niềm tin vào cái siêu nhiên. Như thế, khi mà những khả năng trí tuệ của họ phát triển, tổ tiên chúng ta nhận thấy quyền lực của họ cũng gia tăng;

nhưng họ cũng nhận ra rằng chính họ phải đương đầu với những lựa chọn và những điều huyền bí – cuộc sống nêu lên vô số những vấn đề, mà trước đây chỉ đơn giản là họ sống cuộc sống đó, hoàn toàn không thắc mắc. Cũng là điều hay khi mọi chuyện đó xảy ra từ từ, nhưng ngay cả như vậy thì kể từ trước cho tới lúc đó, nó là cú sốc mạnh nhất mà chủng loại phải đương đầu. Một số người, suy nghĩ về mặt trí tuệ hơn là sinh học, có thể đã muốn nói rằng nó chính là điều duy nhất đã làm cho chúng ta trở thành những con người.

Hãy nghĩ về triết học như tiếng nói của nhân loại nhằm nỗ lực phục hồi từ sau cuộc khủng hoảng đó. Nghĩ về nó như vậy sẽ giúp bạn tránh được một số hiểu lầm thông thường. Một trong số đó, là triết học là một hoạt động khá hạn hẹp chỉ diễn ra trong các trường đại học, hoặc là (một cách đỡ vô lí hơn) trong những kỉ nguyên đặc biệt của một số nền văn hóa đặc biệt nào đó; một điều hiểu lầm khác, có liên quan đến điều hiểu lầm vừa nói trên, là triết học là thứ giống như một trò chơi của trí tuệ, không hề đáp ứng một nhu cầu cấp thiết nào. Ở mặt tích cực, điều này có thể dẫn bạn tới việc trông đợi lịch sử triết học có thể chứa đựng một số tình tiết hấp dẫn, và quả thực là như vậy. Chắc chắn là triết học làm gia tăng sự kích động nếu chúng ta luôn ghi nhớ quan điểm này về những gì thực sự diễn ra. Liệu *con người tinh khôn (homo sapiens)* đi lảo đảo có thể tư duy ở tư thế đứng thẳng không? Chúng ta không có lí do xác đáng để trả lời câu hỏi này là Có thể, cũng như Không thể. Thậm chí chúng ta có chắc rằng

chúng ta biết điều gì đã khiến con người khôn ngoan đó có được tư thế đứng thẳng? Đó chính là một cuộc phiêu lưu còn bỏ ngỏ mà chúng ta đã vướng vào, dù muốn hay không.

Nhưng như vậy chẳng phải rõ ràng là ta đã quan niệm về triết học theo nghĩa quá rộng hay sao? Chắc chắn là triết học không bao gồm mọi thứ mà mô tả nói trên ám chỉ? Nào, ta thử xem, trước nhất, sẽ ít nguy hại nếu ta mắc sai lầm do hiểu theo nghĩa rộng so với nghĩa hẹp. Và thứ hai, chính cái phạm vi của từ 'triết học' cũng đã thay đổi đáng kể theo dòng lịch sử, đó là chưa kể tới sự kiện là có lẽ chưa bao giờ mọi người cùng hiểu như nhau về nghĩa của từ 'triết học'. Gần đây có một điều khá kì lạ đã xảy ra đối với từ *triết học*. Một mặt, nó đã trở nên có nghĩa quá rộng đến nỗi gần như là vô nghĩa, ví dụ như khi hầu hết mọi tổ chức thương mại đều nói về mình rằng họ có một triết lí – mà thường có nghĩa là họ có một chính sách. Mặt khác, nó lại trở nên có nghĩa quá hẹp. Ở đây, nhân tố chủ yếu là sự phát triển của những ngành khoa học tự nhiên. Thường có nhận xét rằng khi một lĩnh vực nghiên cứu có thể hoạt động độc lập và tự tin như một ngành kiến thức, với những phương pháp rõ rệt nghĩa là được đồng thuận và một khối lượng tri thức cũng rõ rệt là được đồng thuận, thì chẳng bao lâu nó sẽ tách khỏi cái mà cho tới lúc đó vẫn được xem là triết học để đi theo con đường riêng của nó, như điều đã xảy ra với vật lí học, hóa học, thiên văn học, tâm lí học. Như thế phạm vi của những vấn đề được cứu xét bởi những người tự nghĩ mình là triết gia ngày càng co cụm lại; và hơn nữa, chúng ta

có khuynh hướng gạt sang cho triết học đảm trách những vấn đề mà chúng ta không biết chắc là phải diễn đạt thế nào cho tốt nhất, những nghiên cứu mà chúng ta không biết chắc là tốt nhất nên bắt đầu như thế nào.

Sự gia tăng của những ngành học phát triển mạnh nhất thiết đưa vào cuộc một nhân tố khác, đó là sự chuyên ngành hóa bên trong các trường đại học, và tạo cơ hội để quan niệm về triết học một cách hạn hẹp hơn nữa. Những phân khoa triết học ở các trường đại học hầu hết là khá nhỏ. Do đó, phạm vi chuyên môn của chúng cũng vậy, và có khuynh hướng tụ lại quanh học thuật thời thượng đương thời (đôi khi còn có tính địa phương nữa) – sự thể phải như vậy, vì thường là chính các phân khoa đó tạo ra điều đó. Ngoài ra, vì những lí do hiển nhiên, các lớp học dành cho những sinh viên chưa tốt nghiệp khá là ít, do đó buộc phải có tính tuyển chọn với nguy cơ rõ rành rành là chỉ có vẻ bề ngoài, hời hợt. Như thế giả định đương nhiên rằng triết học là thứ mà các phân khoa triết học ở đại học giảng dạy, dù chắc chắn tôi không thể nói điều đó là sai, giả định đó hạn hẹp và đánh lạc hướng người khác, do vậy cần phải né tránh.

Cuốn sách này được gọi là một lược dẫn vào triết học. Nhưng, như tôi hi vọng là giờ đây đã rõ ràng, rằng một cách đúng đắn tôi không thể *dẫn* bạn *nhập* vào triết học, bởi lẽ bạn đã ở trong triết học rồi. Một cách đúng đắn, tôi cũng không thể dẫn bạn nhập vào *triết học*, bởi lẽ có quá nhiều triết lí. Cũng như tôi không thể 'chỉ cho bạn thấy Luân Đôn'. Tôi có thể chỉ cho bạn vài mẩu nhỏ của nó, có

thể là nhắc đến vài thứ hấp dẫn nhất của nó, và để mặc bạn với một tấm bản đồ thành phố và với vài thông tin về những chuyến tham quan thành phố có hướng dẫn. Đó gần như là điều tôi đề xuất để đến với triết học.

Ở đầu Chương 1, tôi đã nói về ba vấn đề triết học, đúng ra phải gọi là ba loại hoặc ba hạng vấn đề. Các Chương 2, 3, và 4 sẽ giới thiệu, từ văn bản cổ điển, một thí dụ về mỗi loại. Bằng cách tiến dần từ những đường lối tư duy rất quen thuộc trong loại thứ nhất tới điều mà hầu hết người đọc sẽ thấy là hoàn toàn xa lạ trong loại thứ ba, ba thí dụ đó cũng minh họa (dù không đầy đủ) một chủ đề khác của dẫn nhập này: phạm vi của cái mới lạ mà ta nhận ra trong triết học. Tôi đã nói đi nói lại về việc khó mà tránh khỏi triết lí. Nếu đúng vậy, chúng ta có thể trông đợi việc phát hiện một loại triết học nào đó ít nhiều ở bất cứ nơi nào chúng ta để mắt tới. Như để khẳng định điều đó, thí dụ thứ nhất của chúng ta đến từ Hi Lạp vào thế kỉ 4 TCN, thí dụ thứ hai của chúng ta đến từ Scotland vào thế kỉ thứ 18, và thí dụ thứ ba của chúng ta đến từ Ấn Độ, được viết bởi một tu sĩ Phật giáo vô danh vào một niên đại không được xác định cụ thể, trong khoảng năm 100 TCN tới năm 100.

Khá dễ dàng để có được ba văn bản nói trên, đặc biệt là hai văn bản đầu (xem Thư mục). Cuốn sách này hoàn toàn có thể được đọc mà không cần phải có chúng kèm theo, nhưng có những lí do chính đáng để đọc chúng song song với sách này, nếu được. Một trong những lí do đó là để bạn có thể thưởng thức cách viết. Nhiều nền triết học

được viết ra rất trau chuốt, và người đọc được cổ vũ mạnh mẽ để thưởng thức cả cách viết cũng như những quan điểm cùng những luận cứ. Nhưng lí do chủ yếu là với văn bản kèm theo bạn sẽ có thể *tham gia* nếu bạn muốn. Hãy nhớ rằng đây không phải là một xứ sở hoàn toàn xa lạ: trong chừng mực nào đó bạn đã là một triết gia, và trí thông minh bản địa bình thường của bạn đã có được giấy phép lao động tại đây – bạn không cần phải trải qua một khóa huấn luyện bí truyền nào để có được giấy phép suy nghĩ. Vì vậy, kể từ khi bạn bắt đầu đọc, xin đừng e ngại, cứ khởi sự đặt những câu hỏi và hình thành những kết luận tạm thời. Nhưng xin lưu ý, chỉ là *tạm thời*. Dù bạn làm điều gì, đừng để bị mắc bẫy bởi câu châm ngôn thiếu sinh khí nhất, tự mãn nhất sau đây, rằng 'mọi người đều có quyền có ý kiến riêng của mình'. Việc có được quyền thì không hề đơn giản đến thế. Tốt hơn, hãy ghi nhớ lời phê phán có chút chế giễu này của George Berkeley (1685–1753): 'Ít người chịu suy nghĩ, tuy nhiên mọi người đều có ý kiến.' Nếu đúng vậy, thì thật là điều đáng tiếc; trước hết, vì suy nghĩ là một phần của niềm vui.

Cuối cùng, xin hãy đọc chậm rãi. Đây là một cuốn sách rất ngắn về một đề tài rất dài. Tôi đã cố gắng nhồi nhét nhiều thứ trong đó.

Chương 2

Tôi nên làm gì?

Tập *Crito* của Plato

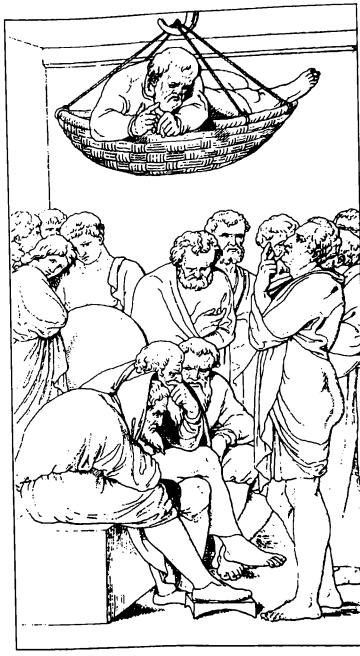
Plato, sinh vào năm hoặc vào khoảng năm 427 TCN và mất năm 347 TCN, không chỉ là triết gia quan trọng đầu tiên của nền văn minh Hi Lạp cổ đại, mà ông còn là triết gia đầu tiên có một khối lượng lớn toàn bộ tác phẩm còn được lưu truyền tới chúng ta. Trong truyền thống Ấn Độ, những bộ kinh *Veda* và nhiều bộ *Upanishad* xuất hiện sớm hơn; nhưng hầu như chúng ta chẳng biết được gì về những tác giả của chúng, cũng như không biết chúng được biên soạn ra sao. Đức Phật ra đời trước Plato, nhưng trước bao lâu, là vấn đề mà giới học thuật chưa có được sự đồng thuận; nhưng những mô tả sớm nhất còn tồn tại về cuộc đời và tư duy của ngài chỉ được viết ra vài trăm năm sau khi ngài qua đời. Ở Trung Quốc, Khổng Tử cũng ra đời trước Plato (ông sinh vào khoảng giữa thế kỉ trước đó); tương tự, chúng ta không biết gì về những gì do chính tay ông viết ra – bộ *Luận Ngữ* nổi tiếng của ông là công trình sưu tập sau này.

Mọi tác phẩm của Plato đều ở dạng đối thoại. Hầu hết chúng là những đối thoại tức thời và liên hồi, với văn phong đàm thoại, dù đôi khi những nhân vật chính được để cho phát biểu khá dài lời. Có khoảng hai tá tập đối thoại được biết là của Plato, và một lượng nhiều hơn thế có thể cũng là của ông. Trong nhóm chắc chắn là đích thực do ông viết, có hai bộ dài hơn nhiều so với những tập đối thoại khác, và thích hợp hơn khi gọi chúng là hai bộ sách gồm những chuỗi đối thoại liên kết với nhau (Đó là hai bộ *Republic* (Nền Cộng hòa) và *Laws* (Những Luật lệ), cả hai dành cho việc nghiên cứu thể chế chính trị lí tưởng). Như thế có rất nhiều điều của Plato để đọc, và đa số chúng khá dễ kiếm, qua những ấn bản dịch không đắt lắm. Xét về mức độ khó hoặc dễ đọc, thì khoảng cách từ dễ đến khó là rất rộng. Ở một đầu, là một số tập đối thoại ở mức độ giống như tập đối thoại mà chúng ta sẽ sớm xem xét kĩ dưới đây. Ở đầu kia là những tác phẩm như *The Sophist* (Nhà Ngụy biện), đôi khi khiến những độc giả dày dạn kinh nghiệm cũng phải suy nghĩ nát óc và đờ đẫn cả người.

Một đặc trưng hầu như gắn liền với những đối thoại của Plato là sự hiện diện của Socrates, thường là, tuy không phải lúc nào cũng vậy, người dẫn dắt cuộc đối thoại. Vì tập đối thoại có tên tựa là *Crito* không chỉ được dẫn dắt bởi Socrates mà còn liên quan đến điều mà cá nhân ông nên làm trong một tình thế khó xử mà ở đó ông phát hiện ra chính con người mình, nên chúng ta cần biết đôi chút về ông và về việc như thế nào mà ông rơi vào tình huống như được mô tả khi mở ra cuộc đối thoại – cụ thể là ông ở trong nhà tù thành phố Athens chờ đợi bị người ta đem ra hành hình.

Socrates sống vào khoảng từ năm 469 tới 399 TCN. Rõ ràng ông là một nhân vật có sức mê hoặc quần chúng, với một phong cách sống có phần kì dị. Chấp nhận sự nghèo khó mà lối sống đó mang lại, ông dường như bỏ hết thì giờ vào những tranh luận không được trả thù lao với bất kì ai muốn nhập cuộc với ông, gồm nhiều người trẻ tuổi ở Athens, thường là khá giả, do vậy khá nhàn rỗi. Trong số đó có Plato, người mà sự mến mộ Socrates đã là động cơ thúc đẩy sự nghiệp cùng việc viết lách mà nó sẽ giúp cả hai trở thành bất tử.

Không phải mọi chứng cứ của chúng ta về tư duy của Socrates đều đến với chúng ta thông qua Plato, nhưng phần lớn trong số đó thì đúng là như vậy, thế nên không dễ để phân biệt rạch ròi những quan điểm của họ. Ít có nghi ngờ rằng Plato đôi khi cố gắng mô tả nhân vật lịch sử Socrates; ít có nghi ngờ rằng đôi khi ông dùng nhân vật Socrates như một phương thức văn học để truyền đạt triết lí của chính ông. Phải vạch đường ranh giới ở đâu, là điều không phải lúc nào cũng rõ ràng, nhưng dường như các học giả nói chung đồng ý rằng Socrates đích thực đã tập trung vào những vấn đề đạo đức về công lí và đức hạnh ('Tôi nên sống như thế nào?' đôi khi được gọi là 'câu hỏi đặc trưng của Socrates'); và rằng ông không ngừng thăm dò liệu những đồng hương thành Athens của ông có thực sự am hiểu những gì hàm chứa trong những vấn đề đó, như là họ khẳng định hay không. Ông cũng không bao giờ tin chắc là chính mình am hiểu chúng – và ông không khẳng định là mình có được sự am hiểu đó.



Hình 2. Không phải mọi người đều có ấn tượng tốt đẹp về Socrates như Plato. Trong vở kịch *The Clouds* (Những Đám mây) của người cùng thời với ông là **Aristophanes**, Socrates xuất hiện như một kẻ lập dị tự cho mình là quan trọng, người bỏ phí thì giờ để đu đưa trong một cái giỏ treo cao (như để có được vị thế tốt hơn khi nghiên cứu những hiện tượng thuộc về bầu trời).

Điều đó dường như là một cách khá chắc chắn để tạo ra kẻ thù, thế nên mô tả này về những hoạt động của Socrates khá là khớp với giai đoạn kế tiếp: ba công dân, rõ ràng là đã hành động như phần nổi công khai của tảng băng ngầm thù địch, khởi tố ông về tội làm hư hỏng giới trẻ thành Athens. Với một đa số chỉ chênh lệch chút ít, ông bị coi là có tội, và bị kết án tử hình. Trong tập *The Apology of Socrates* (Socrates Tự biện[1]) bạn có thể đọc văn bản của Plato có những lời lẽ (hoàn toàn không có tính biện giải) của Socrates trước tòa án, một lần khi ông tự bào chữa, một lần sau khi có lời tuyên án của bồi thẩm đoàn, và một lần sau khi bản án được đưa ra.

Việc thi hành bản án Socrates không được thực hiện ngay sau đó. Vì thời điểm diễn ra vụ án lại đúng vào lúc khởi đầu của một nghi thức trang trọng sẽ chỉ chấm dứt khi một con tàu của chính quyền từ đảo Delos quay lại Athens. Điều này có một ý nghĩa tôn giáo, và không một vụ hành hình nào được thực hiện khi con tàu còn ở xa thành Athens. Như vậy Socrates phải trải qua một thời gian trong nhà tù – đủ lâu để các bạn ông tới lui đều đặn thăm viếng ông trong nhà tù, lân la làm quen với những lính gác và lập ra một kế hoạch hành động. Khi thời gian cạn dần, việc thông báo kế hoạch đó cho Socrates được giao cho Crito: họ đề xuất việc hối lộ những lính gác, và Socrates có thể đào thoát khỏi Athens để tới một nơi khác, có thể là tới

[1] *Socrates Tự biện*, Nguyễn Văn Khoa dịch, NXB Tri thức 2007.

Thessaly, nơi Crito có nhiều bạn hữu mến khách sẽ giúp đỡ và che chở Socrates.

Tập đối thoại *Crito*[*] là mô tả của Plato về những tranh luận của họ và sự đáp trả của Socrates. Căn cứ vào sự kiện văn bản này đã có 2400 năm tuổi, thì một trong những điều gây ngạc nhiên về nó, là nó không gây ngạc nhiên. Bạn có thể không đồng ý với mọi điều Socrates trình bày – ví dụ như nhiều người đọc sẽ cảm thấy quan điểm của ông về những đòi hỏi mà nhà nước có thể hành xử thích đáng đối với cá nhân là một quan điểm có phần cường điệu – nhưng hầu như mọi điểm đã được đưa ra sẽ hoàn toàn quen thuộc với bất kì ai từng phải suy nghĩ về một quyết định khó khăn. Khi Plato viết về tình yêu, chúng ta nhận thức được rằng viễn cảnh của ông khác với của chúng ta; khi chúng ta đọc những gì ông viết về vũ trụ luận, chúng ta thấy đó là chúng ta quay ngược trở lại một thời đại hoàn toàn khác; nhưng cuộc thảo luận này về một vấn đề đạo đức cụ thể, 'Tôi nên làm gì trong trường hợp này?' hầu như có thể đã xảy ra chỉ mới ngày hôm qua. Tôi đã nói trong Chương 1 rằng trong một chừng mực nào đó tất cả chúng ta đều là những triết gia, và rằng do vậy một vài nền triết học có thể sẽ rất gần gũi với chúng ta. Và đây chính là một ví dụ – đến từ Hi Lạp cổ đại.

Chỉ xin lưu ý một điều, trước khi chúng ta bắt đầu. Có một phương pháp chuẩn để tra cứu những đoạn trong

[*] Xem trong Plato, *Đối thoại mang sắc thái Socrates I*, Nguyễn Văn Khoa dịch, Nxb Tri thức, 2010.

những văn bản của Plato, áp dụng cho bất kì ấn bản và bản dịch nào mà bạn sử dụng. Cụ thể là nó trở về với cách đánh số trang của ấn bản thời Phục hưng ấn hành năm 1578, được gọi là cách đánh số của Stephanus (theo tên tiếng Latin của người biên tập, Henri Estienne). Bất kì ấn bản hiện đại nào về tác phẩm của Plato cũng ghi số trang theo cách đó, hoặc ở lề trang hoặc ở đầu trang. Tôi sẽ sử dụng cách đó trong suốt chương này.

Trong khoảng trang đầu (43a–44b) là giới thiệu hiện trường cuộc đối thoại. Crito gợi ý rằng anh ta đã được chấp nhận là bạn thân của giám ngục. Socrates nói rằng ở tuổi ông thì không nên than vãn quá nhiều về việc phải chết. Nhưng sau đó Crito mở màn chiến dịch thuyết phục. Anh ta bắt đầu – như bất kì ai cũng có thể làm như vậy – bằng cách bảo với Socrates rằng các bạn ông đã rất quý trọng ông như thế nào, và rồi ám chỉ rằng Socrates nên quan tâm tới việc đáp trả lòng mến mộ đó: thanh danh của các bạn ông đang lâm nguy – nếu ông ở lại trong nhà tù và chết thì mọi người sẽ nghĩ rằng các bạn ông đã không sẵn sàng bỏ tiền ra mua lấy sự đào thoát cho ông.

Tới đây nhiều điểm rất khác biệt được nhanh chóng nêu lên (và một nửa trong số chúng còn bỏ ngỏ – tập *Crito* không được viết như một bài giảng có cấu trúc chặt chẽ, mà giống như một cuộc đàm thoại có thực). Socrates đáp trả bằng cách nói rằng ta không nên bận tâm về điều 'mọi người' nghĩ ra sao; ý kiến đáng để chúng ta lưu tâm là ý kiến của những người hiểu biết, có quan điểm rõ ràng về những sự kiện. 'Chúng ta không thể chấp nhận

cách ứng xử đó', Crito nói, 'ý kiến của đa số là rất mạnh'. 'Ngược lại', Socrates đáp, 'xét về mặt điều gì mới thực sự đáng kể, thì đa số chẳng có sức mạnh gì hết'. Và rõ ràng điều thực sự đáng kể, là con người ta khôn ngoan hay ngu ngốc (44d).

Tôi ngờ rằng đây là một ý tưởng mà nhiều người đọc sẽ cho là khá kì lạ. Socrates hiểu minh triết theo nghĩa nào, để coi nó như điều duy nhất thực sự đáng coi trọng? Chúng ta cần ghi nhớ câu hỏi này, và chú tâm theo dõi bất kì điều gì có thể soi sáng nó trong phần tiếp theo của cuộc đối thoại. Crito bỏ mặc vấn đề tại đây, và trở lại với chủ đề về những hậu quả có thể xảy tới với các bạn hữu của Socrates. Socrates có nghĩ rằng các bạn ông sẽ có nguy cơ bị trả đũa nếu ông đào thoát? Có, dường như ông có nghĩ như vậy (và ông quay trở lại vấn đề để nhấn mạnh vào mối hiểm nguy chờ đợi họ ở đoạn 53a/b). Điều này dĩ nhiên vô hiệu hóa hoàn toàn luận cứ của Crito: chẳng có ý nghĩa gì để viện dẫn những hậu quả xấu xảy tới cho bạn hữu của bạn nếu bạn *không* làm một điều gì đó, khi những hậu quả đối với họ nếu bạn *làm* điều đó rất có thể ít nhất thì cũng tồi tệ như vậy.

Tới đây, có thể hiểu được là Crito rất sốt ruột, nên đã tuôn ra một tràng dài (45a–46a) qua đó anh ta 'bắn hết tất cả đạn dược còn lại' theo cung cách cảm tính và có phần lộn xộn. Rằng Socrates không nên nghĩ đến nguy cơ của bạn hữu, hoặc là đến số tiền phí tổn – dù sao thì phí tổn cũng không nhiều cho lắm. Ông cũng không nên bận tâm về sự kiện rằng đào thoát để sống lưu vong có nghĩa là

không giữ đúng những gì ông đã nói tại phiên tòa (Chúng ta sẽ sớm nhận ra, ở các đoạn 46b–46d và 52c, rằng điều này chẳng có tác dụng gì đối với Socrates, là người mà sự nhất quán, trung thực với chính mình và với những lí do để hành động mới là giá trị rất trọng yếu).

Phần tiếp theo, Crito tiếp tục, rằng Socrates sẽ có hành động sai lầm nếu từ bỏ mạng sống khi có thể cứu vãn nó, và như thế là đáp ứng những ước muốn của những kẻ thù của ông. Crito không cho chúng ta biết anh ta nghĩ rằng Socrates từ bỏ mạng sống khi có thể cứu vãn nó là sai lầm *chỉ vì* điều đó đóng góp vào thành công của những kẻ thù của ông, hay vì điều đó trong tự thân của nó là sai trái – như một số người nghĩ rằng tự tử là hành động sai trái trong tự thân của nó – hay còn vì lí do nào khác nữa. Điều nào trong những điều trên nảy ra trong đầu óc anh ta cũng thực sự tạo sự khác biệt với điều anh ta nói ra, nhưng lúc này anh ta không có bụng dạ nào để suy nghĩ cho chín chắn. Tới khi quá đỗi bồn chồn, trước hết anh ta kết tội Socrates không đếm xỉa gì tới con cái, sau đó lại kết tội ông thiếu can đảm (45d) (Xét về sự can đảm cần có để Socrates thực sự toan tính việc định làm, thì cáo buộc vừa nêu xem ra đặc biệt vô lí – cáo buộc liên quan đến con cái được Socrates đề cập sau đó). Cạn kiệt mọi lí lẽ, lúc này Crito trở lại than phiền về việc thanh danh của bạn hữu Socrates sẽ bị tổn hại, cầu xin Socrates đồng ý với anh ta, và dứt lời.

Trong sự đau khổ và bức xúc, Crito có phần xúc phạm trong hai trích đoạn cuối. Nhưng Socrates bỏ qua điều này, với một nhận xét tốt về tình cảm nồng hậu của Crito, và

ông làm chủ cuộc đối thoại. Sự suy tư tức thời trở nên chậm lại và dịu đi, và được sắp xếp mạch lạc hơn. Ông trở lại điểm đầu tiên mà Crito nêu lên – về vấn đề thanh danh – và nêu câu hỏi chúng ta phải tôn trọng ý kiến của ai, của người khôn ngoan hay của kẻ ngu ngốc, của nhiều người hay của người có hiểu biết chuyên sâu? Crito lần lượt đưa ra những câu trả lời rõ ràng, theo cách mà những đối tác trong tranh luận của ông thường làm khi Socrates chuẩn bị phản bác. Socrates nói, như thế, trong trường hợp này chúng ta không nên nghe theo đa số, mà nghe theo người hiểu được thế nào là lẽ công chính, là hành động đúng đắn, là sống đúng mực hoặc nên sống như thế nào. Nếu không thế, chúng ta sẽ làm thương tổn linh hồn chúng ta, cũng như chúng ta sẽ làm thương tổn thể xác khi nghe theo đa số thay vì nghe theo y sĩ trong những vấn đề liên quan đến sức khỏe của cơ thể. Vấn đề có tính quyết định là liệu có đúng đắn khi Socrates cố gắng đào thoát – mọi thứ khác liên quan đến tiền bạc, thanh danh, và nuôi dạy con cái đều là không quan trọng (48c).

Chúng ta hãy ngừng lại một lát. Một điều chúng ta không nên làm, là đọc về những vấn đề triết lí một cách không phê phán. Ở đây phải chăng có dấu vết của sự cuồng tín về đạo đức trong những phát biểu của Socrates? Thực sự thì cái gì làm tổn hại linh hồn ông? Và tại sao nó lại đáng sợ đến thế? Và nếu thanh danh của bạn hữu ông, và việc nuôi dạy con cái ông bị lâm nguy, ông không thể sẵn sàng chấp nhận một chút tổn hại của linh hồn? Xét cho cùng, ông chẳng nghĩ nhiều về ai đó không sẵn sàng

chấp nhận sự tổn thương về thể xác vì quyền lợi của bạn hữu và gia đình. Như chúng ta đã được cho biết (trở lại đoạn 47e–48a), phải thừa nhận rằng linh hồn, hoặc chính xác hơn, 'cái phần nơi chúng ta, dù nó là gì chăng nữa, liên quan tới công lí và sự bất công', thì đáng giá hơn là thể xác. Nhưng chúng ta không được cho biết là tại sao hoặc bằng cách nào; và không có giải thích nào về lí do tại sao nó đáng giá đến độ viễn cảnh về sự tổn hại của nó lập tức trở nên quan trọng hơn bất kì những vấn đề nhỏ nhoi hơn như thanh danh của bạn hữu, hoặc tình trạng tốt lành của con cái. Và ngoài ra, nếu con cái không được chăm sóc tốt, chẳng phải điều đó sẽ làm tổn hại 'cái phần của chúng, bất kể nó là gì chăng nữa, liên quan tới công lí và sự bất công'? Xem ra dường như Socrates cần một đối tác tranh luận khác, một người có thể bắt đầu đòi hỏi những giải đáp cho một số những vấn đề vừa nêu trên.

Nhưng chúng ta hãy nghe Socrates nói hết đã, để có được cái nhìn về toàn thể bức tranh, khi ông biện giải rằng sẽ là sai lầm về phần ông nếu ông đào thoát để sống lưu vong. Trước hết ông đòi Crito phải đồng ý rằng làm điều sai trái với ai thì bao giờ cũng là sai trái, ngay cả khi làm điều đó để đáp trả điều sai trái mà bạn đã phải gánh chịu (49a–49e). Sự trả thù có thể là ngọt ngào, nhưng là điều không được phép. Tầm quan trọng chiến lược của điều này thật dễ thấy: nếu nó được thừa nhận, thì vấn đề bất kì ai đối xử bất công với Socrates – Nhà nước, những thành viên của bồi thẩm đoàn, những kẻ cáo buộc ông – trở nên không liên quan; vấn đề duy nhất là liệu chính ông có làm

điều sai trái không, khi tuân theo kế hoạch của Crito. Rõ ràng Socrates không mong đợi được đồng thuận rộng rãi về điểm này. Ông biết rất rõ rằng có nhiều người cho rằng sự trả đũa là được phép, thậm chí là cực kì đúng đắn. Nhưng ở đây người mà ông cố gắng thuyết phục là Crito, và cả hai người rõ ràng là đã thảo luận về vấn đề này trước đó – 'ý kiến trước đây của chúng ta', ông gọi như vậy. Và Crito đồng ý: 'Tôi giữ đúng lời như vậy.'

Tới đây Socrates đề xuất hai tiền đề rất ít gây tranh cãi: làm điều có hại cho người khác là sai trái (49c), và hủy bỏ một thỏa thuận đúng đắn là sai trái (49e). Lúc này ông chuẩn bị để biện giải rằng nếu ông cố gắng đào thoát là ông vi phạm cả hai điều trên. Phía bị hại sẽ là Nhà nước Athens và luật pháp của nó; ông tưởng tượng cả hai được nhân cách hóa để đứng ra đề xuất vụ kiện.

Trước nhất, là ông sẽ làm cả hai bị tổn hại (50a–50b), như vậy, sẽ là ông 'có ý định hủy diệt họ'. Điều này có vẻ kì cục – vì chắc chắn điều duy nhất Socrates định làm là thoát khỏi bị hành hình? Nhưng câu tiếp theo cho chúng ta biết điều nói trên có ý nghĩa gì: nếu điều ông dự định làm lại được lấy làm khuôn mẫu, thì hậu quả sẽ là sự sụp đổ của luật pháp và do vậy cũng là sự sụp đổ của Nhà nước. Cả Nhà nước và Luật pháp đều không thể tồn tại nếu những tư nhân phớt lờ những phán quyết của các tòa án. Điều chúng ta có ở đây là sự viện dẫn một luận cứ rất quen thuộc: 'Điều gì xảy ra nếu mọi người đều xử sự giống như vậy?'. Khi tôi làm điều gì đó, thì như thể tôi trao cho mọi người khác cái quyền làm giống như vậy, và tôi phải

cân nhắc những hậu quả của *việc trao quyền đó*, chứ không chỉ là hậu quả của hành động cá nhân của tôi. Triết gia người Đức Immanuel Kant (1724–1804), mà một số người coi là triết gia có ảnh hưởng nhất trong thời hiện đại, coi điều này là nguyên tắc cơ bản của đức lí (tuy nhiên ông diễn đạt nó theo cách phức tạp hơn nhiều). Tất cả chúng ta đều nghe nói về nó, tất cả chúng ta đều lâm vào tình trạng bối rối vì nó, và nó bất ngờ xuất hiện vào năm 400 TCN.

Thứ hai, Nhà nước và Luật pháp đề xuất ý kiến (50c) rằng Socrates hủy bỏ một thỏa thuận trước đó. Nhưng từ đoạn này tới đoạn 51d, điều mà Nhà nước và Luật pháp phải nói ra dường như chẳng phải là về một *luận cứ*, hiểu theo nghĩa thông thường – không có sự đồng ý tự nguyện về bất kì điều gì về phần Socrates được đề cập ở đây. Có lẽ điều đó được diễn tả thích đáng hơn khi xem nó như những bổn phận bắt nguồn từ niềm tri ân, hoặc lòng tôn trọng của một sinh thể đối với nguồn sáng tạo ra nó, hoặc là cả hai. Chủ đề chính của đoạn này là Nhà nước Athens, được so sánh với người cha, đã tạo ra Socrates như ông hiện là, và ông không thỏa mãn với cách mà Nhà nước thể hiện. Như thế ông bị ràng buộc bởi những ước muốn của Nhà nước đó, và thật lố bịch khi giả định rằng ông có thể có quyền trả đũa lại nó.

Điểm cuối cùng thực sự là không cần thiết nêu ra, vì Socrates đã từng nói rằng dù sao thì sự trả đũa cũng là sai trái. Nhưng ta có thể thấy là ông thủ thế tới hai lần: ngay cả khi sự trả đũa đôi khi là đúng, như nhiều người nghĩ vậy, thì đó không phải là để áp dụng trong trường hợp

này, khi Nhà nước, giống như người cha, là đối tác. Về vấn đề ông bị ràng buộc bởi những ý muốn của Nhà nước, quan niệm toàn trị này về những quyền hạn của Nhà nước và quan điểm tương ứng về thẩm quyền của người cha có tính quy định hơn là được biện minh, trong đoạn này. Điều này không gây ngạc nhiên, vì chẳng dễ dàng chút nào để biện minh học thuyết rằng Nhà nước, do vai trò của nó trong cuộc sống của những cá nhân, mà có được quyền sử dụng họ như thể những đồ tạo tác vô tri được tạo ra vì những mục đích của chính Nhà nước. Một Nhà nước có thể làm một số điều cho những công dân của nó, nhưng liệu có thể quan niệm vì vậy mà những công dân không có quyền tuyên bố rằng mình có những mục đích riêng, ngoài những gì mà Nhà nước cho phép? Và một khi chúng ta thừa nhận rằng Socrates có quyền có một số mục đích riêng độc lập với ý muốn của thành Athens, vậy việc còn tồn tại (nếu đó là điều ông muốn) chẳng thể là một trong những mục đích đó? Crito, nếu anh ta không phải là người 'cái gì cũng xin vâng', hẳn phải có nhiều điều để nói vào lúc này.

Tuy nhiên, ở đoạn 51d những đối thủ tưởng tượng của Socrates đưa vào một luận điểm mà nếu là đúng, sẽ tạo sự khác biệt rất lớn: Socrates với ý chí tự do bắt đầu tiến hành một thỏa thuận với họ để tôn trọng và tuân thủ luật pháp. Không phải là ông đã kí một văn bản hoặc đưa ra một phát biểu chính thức; nhưng cách ứng xử của ông đã là dấu hiệu đủ để là sự thỏa thuận của ông. Vì luật pháp cho phép ông, với tư cách một người trưởng thành, mang theo

mọi tài sản và rời khỏi Athens mà không phải chịu bất kì hình phạt thích đáng nào. Ông đã ở lại. Trong suốt bảy mươi năm, ông chưa từng rời Athens dù chỉ là trong thời gian ngắn, trừ thời gian ông thi hành nghĩa vụ quân sự. Trước tòa, ông đã nói rõ rằng ông không quan tâm tới việc sống lưu vong như một bản án khả hữu khác. Gộp chung lại, đó là sự ưng thuận tự nguyện đối với thể chế của Athens. Giờ đây, liệu ông có ý định (ngược lại với những gì ông tuyên bố công khai ở đoạn 49e) hủy bỏ thỏa thuận của ông?

Nhiều điểm trong luận cứ của Socrates đã được tiến hành đúng theo nguyên tắc ở mức độ cao, đôi khi cao tới mức gây choáng váng – như khi ông nói rằng so sánh với tầm quan trọng của việc thực thi điều đúng đắn, thì những vấn đề về thanh danh (của bạn hữu ông cũng như của chính ông) và về nuôi dạy con cái là không đáng chú ý. Nhưng nơi đây, ở những trang cuối tập *Crito*, từ đoạn 52c tới cuối, có những dấu hiệu cho thấy ông có thủ thế. Dù ông có muốn bảo đảm là thuyết phục được những ai không bị thuyết phục bởi những nguyên tắc cao cả của ông, hoặc phải chăng chính ông không hoàn toàn thoải mái khi để cho toàn bộ vấn đề tùy thuộc nơi họ, thì vẫn có sự kiện là vấn đề thanh danh, những hiểm nguy mà bạn hữu ông có thể phải gánh chịu, viễn cảnh lưu vong, và sự giáo dục con cái ông, tất cả đã tái xuất hiện.

Ở một trang trước, không xa, Socrates đã bảo Crito đừng bận tâm về ý kiến của đám đông. Nhưng Luật pháp và Nhà nước nghĩ rằng ít nhất cũng đáng lưu ý rằng ông

đang có nguy cơ biến mình thành trò cười (53a), và phải nghe nhiều lời phản đối ông (53e), và khiến cho những thành viên của bồi thẩm đoàn có lí do để nghĩ rằng họ đã đưa ra quyết định đúng đắn (53b/c) (Điều quan trọng hơn đối với một trong những nguyên tắc của Socrates là chính ông sẽ hổ thẹn nếu ông không giữ lời đúng như những gì ông đã tự hào tuyên bố trước tòa (52c) – sự trung thực của ông phải là quan trọng đối với ông hơn là điều nói trên). Ông cần phải nghĩ về những hậu quả thiết thực: nếu ông đào thoát, các bạn ông sẽ gặp nguy hiểm (53b), cuộc sống lưu vong của ông sẽ không bõ công và mất giá trị (53b–53e). Và cuối cùng (54a), điều đó sẽ có lợi gì cho con cái ông? Ông sẽ nuôi dạy chúng tại Thessaly (lại vẫn Thessaly!), chúng cũng sống lưu vong? Và nếu chúng được nuôi dạy tại Athens, có khác biệt nào giữa việc ông chết đi với việc chỉ là vắng mặt? Trong trường hợp nào thì các bạn ông cũng sẽ chăm lo việc giáo dục chúng.

Luật pháp còn một quân bài chót, hầu như ai cũng biết và thường được sử dụng bởi các nhà đạo đức từ những thời xa xưa cho mãi tới thời chúng ta: các màn dầu sôi lửa bỏng ở địa ngục. Luật pháp bảo rằng nếu Socrates vi phạm luật, ông có thể trông đợi một cuộc đón tiếp không chút thoải mái ở kiếp sau. Những luật lệ ở cõi âm là anh em với những luật lệ ở cõi này, và sẽ trả thù cho luật pháp Athens.

Cuối cùng, Socrates lại phát biểu nhân danh cá nhân ông (54d). Những lời lẽ khép lại cuộc đối thoại với Crito của ông là để thảo luận về một chủ đề muôn thuở khác:

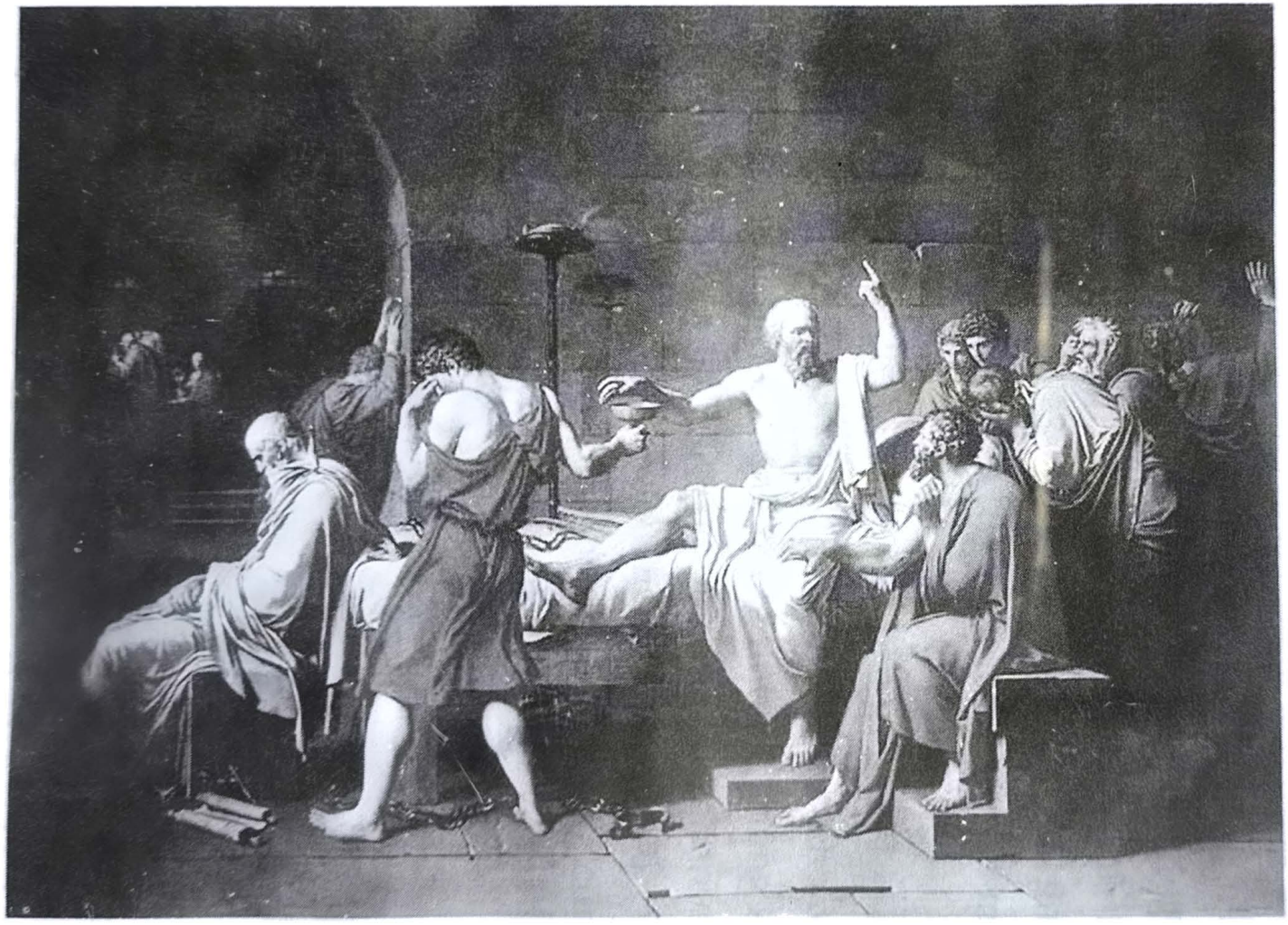
tương quan giữa đạo đức và tôn giáo. Một số người cho rằng (và nhiều người khác không đồng ý với họ) không thể có đạo đức nếu không có niềm tin vào một đấng thiêng liêng. Không có cơ sở để gán quan điểm này cho Socrates. Nhưng quả thực ông có vẻ như đã làm một điều gì đó đã đi vào truyền thống giống như mánh lới về lửa địa ngục, và có phần tiện lợi hơn nhiều: sự khẳng định về hứng khởi đạo đức mang màu sắc thiêng liêng. 'Này Crito, dường như tả nghe thấy những điều đó... và những lời lẽ đó lại vang vọng bên trong ta, khiến ta không còn nghe thấy những lời lẽ khác... Thôi, chúng ta hãy làm theo cách này, vì đó là cách mà thần linh dẫn dắt ta.'

Cuộc đối thoại chấm dứt; tôi hi vọng là bạn vui thích khi đọc nó. Những vấn đề đạo đức thì nổi tiếng là khó giải quyết, không chỉ khi vài người nào đó cố gắng để đi tới đồng thuận, mà ngay cả khi họ nỗ lực chuẩn bị tư tưởng của họ xét như những quan điểm cá nhân. Chúng ta đã hiểu được đôi chút rằng tại sao vấn đề lại khó giải quyết như vậy: bởi có quá nhiều nhân tố, của quá nhiều loại khác nhau, đã can dự vào. Tôi có nên làm điều A hay không? Được rồi, thế sẽ có những hậu quả nào nếu bạn thực hiện nó? Sẽ là những hậu quả xảy tới với bạn hữu của bạn, gia đình bạn, và những người khác, và với chính bạn nữa. Và nếu bạn không làm điều đó thì sao? Làm thế nào để so sánh những hậu quả giữa hai đường, làm và không làm? Hãy chọn cách khác, là tạm thời đừng nghĩ tới những hậu quả, chỉ tự hỏi liệu bạn có thể làm điều A theo cách phù hợp với quan điểm của bạn về chính bạn – liệu nó có kéo

theo sự phản bội những lí tưởng mà cho tới lúc đó bạn vẫn trân trọng và nỗ lực sống phù hợp với chúng? Bạn sẽ *cảm thấy* ra sao về việc thực hiện nó? Hoặc thêm nữa, dù những hậu quả có thể là dễ chịu, liệu nó có trái với một số trách nhiệm, hoặc một số bổn phận mà bạn mắc phải? Bổn phận đối với những ai? – và liệu bạn có vi phạm những bổn phận khác nếu bạn *không* làm điều đó? Những bổn phận đối với bạn hữu và gia đình có là ưu tiên so với trách nhiệm đối với Nhà nước, hay ngược lại? Và nếu bạn theo một tôn giáo nào đó, thì *tôn giáo* đó nói gì về sự chọn lựa của bạn? Tất cả những vấn đề phức tạp này chỉ là tiềm ẩn trong tập *Crito*, vì Socrates đã cố gắng để làm cho mọi nhân tố liên quan hoặc trở thành trung tính (sẽ không khác biệt nhiều về trường hợp các con ông, dù ông chọn cách nào, với các bạn ông cũng vậy) hoặc đều trỏ về cùng một hướng. Nhưng không cần nhiều tưởng tượng cũng đủ để thấy có sự tiềm ẩn của tình trạng khó xử về mặt đạo đức gây nên sự đau đớn.

Một số người mong đợi triết học sẽ cho chúng ta biết những giải đáp cho những vấn đề đạo đức. Nhưng trừ phi nó có thể bằng cách nào đó giản lược những điều phức tạp như chúng ta đã thấy, bằng không những triển vọng về giải đáp nói trên là không mấy khả quan. Vì nó sẽ phải chỉ ra cho chúng ta thấy, một cách thuyết phục, rằng chỉ có *một* cách đúng đắn để đánh giá đúng mọi sự cân nhắc khác nhau. Socrates đã có nỗ lực đơn giản hóa khi (bắt đầu từ đoạn 48c) ông cố gắng quy mọi thứ vào chỉ một vấn đề. Kant, mà tôi đã đề cập trên đây (trang 29) đã có nỗ lực đơn

giản hóa khi đặt cơ sở của đạo đức trên chỉ một nguyên tắc liên quan mật thiết với câu nói quen thuộc rằng 'điều gì sẽ xảy ra nếu mọi người đều làm như vậy?'. Một số người cố gắng đơn giản hóa theo cách khác, khuyên chúng ta không nên nghĩ về mặt trách nhiệm và bổn phận mà chỉ về những hậu quả của những hành động đề xuất của chúng ta đối với những ai sẽ chịu tác động của những hành động đó. Chúng ta sẽ xem xét kĩ lưỡng hơn về loại quan điểm này ở Chương 5.



Hình 3. Socrates nhận chén độc cần từ tay viên cai ngục, trong khi vẫn mải tranh luận với các bạn hữu của ông. Bức tranh được nhiều người biết, *The Deatn of Socrates* (1787 - Cái chết của Socrates) của Jacques Louis David.

Chương 3

Chúng ta hiểu biết bằng cách nào?

Of Miracles (Về những phép mầu) của Hume

Nhiều người – kể cả người đang hướng dẫn các bạn đây – coi David Hume (1711–76), người Scotland, là triết gia lớn nhất trong số tất cả các triết gia đã viết bằng tiếng Anh. Ông là người có kiến thức bao quát nhiều lĩnh vực: bộ sách nhiều tập *History of England* (Lịch sử nước Anh) của ông đã khiến lúc sinh thời, ông được nhiều người biết tới như một sử gia, và ông cũng viết nhiều tiểu luận về những vấn đề chính trị (phần lớn về đề tài hiến pháp) và kinh tế. Tất cả những bài viết đó, ông coi như để đóng góp vào một công trình nghiên cứu rộng lớn duy nhất, đó là việc nghiên cứu về bản chất con người. Kiệt tác thời trẻ của ông, ấn hành năm 1739/40, *A Treatise of Human Nature* (Khảo luận về Bản chất Con người); gồm ba cuốn, bàn về những niềm tin của con người, những cảm xúc, và

những phán đoán đạo đức. Chúng là gì, và điều gì đã tạo ra chúng?

Những tác phẩm của Hume về những vấn đề này được định hình bởi một niềm xác tín sâu xa và bền vững rằng những con người là như thế nào. Với ông, điều cũng quan trọng không kém là niềm xác tín rằng chúng ta thì không như thế nào, một ảo tưởng đặc biệt cần được khắc phục trước khi một điều gì đó mang tính tích cực có cơ hội thu hút tâm trí chúng ta. Xin nhớ rằng hầu hết nền triết học lớn lao không chỉ thêm/bớt một hoặc hai sự kiện vào những niềm tin trước đó của chúng ta; triết học lớn lao đó rũ bỏ toàn bộ đường lối tư duy cũ để thay thế bằng một đường lối khác. Có thể có một số chi tiết tỉ mỉ trong đó, nhưng hãy đứng lùi xa một chút và bạn sẽ thấy đó là thứ có quy mô rộng lớn.

Quan niệm mà Hume muốn rút ra có nền tảng trong niềm tin tôn giáo. Thấu hiểu rất nghiêm túc câu châm ngôn rằng Thượng Đế tạo ra chúng ta theo hình ảnh của ngài, điều đó cho thấy chúng ta là những sinh thể lai tạo, thuộc về thế giới này nhưng lại không hoàn toàn thuộc về nó. Một phần của chúng ta, tức thân xác chúng ta, là những vật thể tự nhiên, bị chi phối bởi những quy luật và những quá trình của tự nhiên; nhưng chúng ta cũng có linh hồn bất tử, được phú cho một lí trí và sự am hiểu về đạo đức – chính điều này đã khiến chúng ta là những hình ảnh của Thượng Đế. Loài vật thì hoàn toàn khác hẳn. Chúng không có linh hồn, mà chỉ là những cỗ máy rất tinh

Hình 4. Hume sắc sảo hơn so với vẻ ngoài của ông: 'Gương mặt ông chẳng có chút dấu hiệu nào cho thấy tư chất thông minh của trí tuệ ông, đặc biệt là sự tế nhị và nét sinh động nơi ông', một người khách đến thăm ông đã viết như vậy.

vi và phức tạp, ngoài ra không còn gì khác nữa. Đường phân cách thực sự có ý nghĩa là giữa chúng ta và chúng, không phải giữa chúng ta và Thượng Đế. Nhưng Hume muốn di chuyển đường phân cách đó: chúng ta không phải là những vị thần nhỏ bé ở cấp dưới, mà ở mức độ nào đó, là những con vật cỡ trung ở cấp trên.

Thượng Đế		Thượng Đế (?)
Những con người		_____
	→	
_____		Những con người
Những con vật		Những con vật

Xin đừng bỏ qua dấu hỏi thêm vào '?', góc trên cùng, bên phải. Cột bên trái dễ khiến chúng ta đánh giá quá cao lí trí con người. Một khi đặt nó vào đúng viễn cảnh, chúng ta sẽ thấy là mình đã vạch đường phân cách không đúng chỗ, và ngay cả những nỗ lực của mình khi tư duy về điều có thể là ở trên đường phân cách đó cũng phải chịu sự thất bại: chúng ta không ở vị thế cao đến thế.

Như thế Hume có nhiều điều để nói về vai trò của lí trí trong cuộc sống của chúng ta; ông biện luận rằng nó không hề lớn lao, hoặc là thuộc loại mà những đối thủ của ông thường cho là vậy. Hệ quả của điều này là phần lớn những gì mà họ cho rằng do lí trí thực hiện, thực ra là do

một cái gì khác: do quy trình vận hành của bản chất con người, một đề tài mà ông triển khai trong một lí thuyết có quy mô rất rộng, một tác phẩm về cái mà thời nay chúng ta gọi là khoa học ở buổi ban đầu về nhận thức. Nhưng khi Hume viết thẳng về đề tài niềm tin tôn giáo (mà ông viết khá nhiều, xem Thư mục) thì ông xếp xó cái lí thuyết lớn đó, và chỉ sử dụng lẽ phải thông thường cùng sự quan sát con người thường nhật. Vì vậy, trong bài luận của ông *Of Miracles* (Về những phép màu), chúng ta chứng kiến một đoản văn triết học cổ điển khác, kiểu tác phẩm triết học khởi đầu từ chính ngưỡng của chúng ta, nếu không muốn nói là tồn tạo ngay trong phòng chúng ta.

Tuy nhiên, chúng ta không được giả định rằng mọi chuyện ở đây đều hoàn toàn quen thuộc. Hume sắp biện giải rằng nếu chúng ta tin rằng một phép mầu đã xảy ra, khi chứng cứ của chúng ta chủ yếu chỉ là những tường thuật của kẻ khác (như hầu hết trường hợp đều là vậy), là chúng ta duy trì niềm tin đó trái ngược với lí trí, vì những lí lẽ của chúng ta để tin rằng cái được cho là phép mầu đã *không* xảy ra ít nhất cũng mạnh bằng những lí lẽ của chúng ta để giả định rằng phép mầu đã xảy ra; thực ra, ông nghĩ rằng chúng luôn luôn mạnh hơn. Đây là một chủ đề mà ông cần tiếp cận một cách thận trọng, vì hai lí do. Thứ nhất, không đầy hai mươi năm trước khi ông cho ấn hành *Of Miracles*, một người tên Thomas Woolston đã phải trải qua vài năm cuối đời trong nhà tù vì đã dám nói rằng những tường thuật trong Kinh thánh về sự phục sinh của Chúa Jesus không phải là chứng cứ thỏa đáng để tin vào

một sự kiện không chắc xảy ra như vậy; điều mà giờ đây Hume sắp đề cập không phải là không hề có liên quan. Thứ hai, Hume thực sự muốn thay đổi cách mà những người đương thời, đặc biệt là những đồng bào của ông, suy nghĩ về tôn giáo. Ông không thể làm việc đó nếu họ không đọc ông, thế nên ông phải dẫn họ vào vấn đề một cách thật nhẹ nhàng.

Do vậy mới có 'sự kết nối Tillotson' mà Hume đưa ra ở đoạn mở đầu. Còn điều gì tốt hơn là có thể nói rằng những quan điểm của bạn chỉ là sự triển khai một luận cứ được đề xuất mới đây bởi một vị tổng giám mục? Có lẽ trừ điều sau đây, là có thể nói thêm rằng luận cứ của vị tổng giám mục đó, là sự khước từ dứt khoát học thuyết Thiên chúa giáo La Mã một cách rõ ràng, cụ thể? Độc giả của Hume, ở những mức độ khác nhau, hầu hết đều thù nghịch với Thiên Chúa giáo [La Mã], sẽ cảm nhận một luồng ánh sáng ấm áp thật thoải mái... và họ sẽ đọc tiếp.

Trước khi chúng ta xét tới chính luận cứ đó, còn một vấn đề cần nêu: tại sao Hume thấy việc viết về chứng cứ của các phép mầu là quan trọng? Vì đó là một phần trong kế hoạch của ông nhằm trình bày có hệ thống về những nền tảng của niềm tin tôn giáo, và đã thành thông lệ là xếp chúng thành hai loại. Một loại, gồm những gì mà con người, căn cứ vào kinh nghiệm riêng và dùng lí trí của mình, có thể tự giải đáp. Loại thứ hai gồm những gì tới từ mặc khải, nghĩa là từ một văn bản thiêng liêng hoặc từ một thẩm quyền nào khác. Nhưng loại này lại làm nảy sinh một vấn đề khác nữa, bởi lẽ bạn có thể gặp phải những

văn bản dối trá và những thẩm quyền rởm; vậy làm sao biết đâu là thứ thiệt? Câu trả lời là những mặc khải thật sự thì đều liên kết với sự xuất hiện của những phép mầu: do vậy mà chúng là quan trọng, vì chúng được xem như những gì chứng thực cho thẩm quyền tôn giáo (Rốt cuộc, chúng được ban bố bởi thẩm quyền cao nhất có thể có được; quan điểm được chấp nhận rộng rãi, mà Hume tiếp thu nơi đây, là quan điểm rằng các phép mầu vi phạm những quy luật của tự nhiên, do vậy chúng chỉ có thể được thực hiện bởi Thượng Đế hoặc bởi những đấng mà Thượng Đế trao phó cho những quyền lực thần thánh). Do đó, việc chúng ta không bao giờ có được lí do đúng đắn để tin vào phép mầu gần như là một khẳng định có tính chất lật đổ; rốt cuộc cũng là nói rằng lí trí con người không thể phân biệt mặc khải đích thực với thứ rởm.

Tới đây, là luận cứ của Hume. Nó khởi đầu ở điểm mà chúng ta đều biết rõ, vì hết thảy chúng ta thường dựa trên những gì mà người khác bảo cho chúng ta biết. Thường thì không có vấn đề, nhưng đôi khi điều chúng ta được chỉ bảo hóa ra là sai lạc. Đôi khi chúng ta nghe được những điều mâu thuẫn nhau từ hai người, do vậy chúng ta biết rằng ít nhất thì một trong hai người đã sai, ngay cả khi chẳng bao giờ chúng ta biết được người nào đã sai. Và chúng ta cũng biết đôi chút, rằng điều gì đã dẫn tới những tường thuật sai lạc: vì tư lợi, muốn bảo vệ những người khác, bênh vực một lí tưởng mà ta gắn bó, muốn có một câu chuyện lí thú để kể, sai lầm một cách thật thà khờ dại, tin tưởng một cách không phê phán những tường thuật

trước đó, trò ranh mãnh vân vân. Hầu hết chúng ta, đôi khi trong đời cũng mắc sai lầm theo những cách vừa kể trên, thế nên không chỉ do quan sát những người khác (như một số điều mà Hume gợi ý) mà chúng ta có được hiểu biết nói trên. Chúng ta đều biết rằng lời kể của con người đôi khi phải được xử lí thận trọng, và trong một số trường hợp cần phải rất thận trọng.

Giả dụ tôi kể với bạn rằng tuần trước tôi lái xe, vào buổi sáng giáp lúc trưa một ngày bình thường như mọi ngày trong tuần, qua suốt thành phố Luân Đôn từ phía bắc tới nam, mà không hề gặp một người hoặc một xe cộ nào trên đường – không có lấy một chiếc xe hơi, hoặc xe đạp, hoặc một người bộ hành; chỉ đơn giản là ngẫu nhiên mọi người đều ở chỗ nào khác đúng lúc tôi lái xe ngang qua. Có thể bạn sẽ tự hỏi phải chăng đó là cách nói thái quá một cách vô lí rằng đường phố vắng lặng một cách khác thường, hoặc tôi đang thử thách tính cả tin của bạn, hoặc tôi đang kể lại một giấc mơ, hoặc có thể tôi phát điên chăng, nhưng có một lựa chọn mà bạn không sẵn sàng xem xét một cách nghiêm túc, đó là điều tôi thuật lại là đúng sự thật. Bạn có thể tự nhủ, hầu như bất kì điều gì dù không chắc xảy ra, cũng còn có khả năng xảy ra hơn là điều tôi thuật lại.

Rất có thể bạn có lí. Ngay cả khi điều tôi nói quả thực là đúng (là điều hầu như có thể quan niệm được, vì không có ai bị buộc phải có mặt trên lộ trình của tôi vào thời điểm đó, nên họ *có thể* đã quyết định có mặt tại nơi khác) thì vẫn chẳng hữu lí chút nào để khiến bạn tin vào nó, nếu lí do

duy nhất để bạn tin chỉ vì tôi đã nói thế. Giả như bạn đi cùng tôi và chính mắt bạn nhìn thấy đường phố trống vắng, thì lại là chuyện khác; nhưng chúng ta đang nói về trường hợp bạn dựa trên lời kể của tôi.

Có lẽ bạn có thể thấy là luận cứ của Hume bắt đầu được định hình. Căn cứ vào vai trò mà nó phải có trong việc củng cố niềm tin tôn giáo, thì một sự kiện mầu nhiệm chắc chắn phải là một sự kiện mà kinh nghiệm của chúng ta bảo cho chúng ta biết rằng nó không có khả năng xảy ra. Bởi lẽ nếu nó là thứ có thể xảy ra rất dễ dàng, thì bất kì tay lang băm già nào với chút may mắn hoặc biết tính đúng thời điểm đều có thể nắm lấy cơ hội để tuyên bố rằng mình có thẩm quyền thiêng liêng. Nhưng nếu nó rất đỗi không chắc có thật, thì chỉ có lời kể đáng tin cậy nhất mới có thể đủ mạnh để xác lập nó. Bị buộc phải chọn lựa giữa hai điều không chắc có thật, thì người khôn ngoan, như Hume bảo cho chúng ta biết, làm cho niềm tin tương xứng với chứng cứ, sẽ chọn điều mà ông ta thấy là bớt phần không chắc có thật ít hơn. Như vậy, nó phải là lời chứng của những nhân chứng mà sự dối trá của nó là mơ hồ hơn so với sự xuất hiện của những sự kiện mà nó thuật lại. Và đó là một đòi hỏi quá cao, vì như chúng ta đã thấy, những sự kiện thực sự phải rất mơ hồ.

Giờ đây, *trên lí thuyết*, điều hoàn toàn khả hữu là chúng ta có thể có được chứng cứ đủ mạnh. Nhưng nó cũng đủ để gây ra mối ngờ vực nghiêm trọng là liệu chúng ta, *trên thực tế*, quả thực có được chứng cứ thích đáng cho bất kì phép mầu nào hay không. Chúng ta biết rằng những

nhân chứng có thể sai lầm, hoặc bị người khác cố tình lừa gạt. Nhiều người trong chúng ta có trải nghiệm về việc chính chúng ta bất đồng với ai đó cũng là nhân chứng như chúng ta về những sự kiện được tường thuật, thường chỉ cách khoảng một hoặc hai ngày sau đó. Nhiều tường thuật về các điều mầu nhiệm đến với chúng ta thông qua những người không phải là nhân chứng, và được viết ra hoặc nói tới nhiều năm sau khi sự kiện xảy ra. Phần lớn những tường thuật như vậy đến từ những người ủng hộ tôn giáo mà những thứ được cho là phép mầu đó được dùng để củng cố tôn giáo đó. Một tòa án sẽ chọn giải pháp mà theo đó những nhân chứng thuộc loại này là không đáng tin cậy – trong một số trường hợp, là trầm trọng tới mức thậm chí tòa án không sẵn sàng để nghe lời kể của họ.

Có chăng những tường thuật về những phép mầu thoát khỏi được những nghi ngờ nêu trên? Xem ra có lẽ chúng ta phải rà soát toàn bộ lịch sử thành văn để trả lời câu hỏi này. Nhưng Hume nghĩ rằng điều đó là không cần thiết. Vì một phép mầu không chỉ là phải cực kì không chắc có thật. Theo một nghĩa nào đó, nó phải là điều *không thể xảy ra* – tương phản với quy luật của tự nhiên ('thay vì chỉ là tuyệt diệu,... nó phải là thực sự mầu nhiệm'). Đó chính là định nghĩa của Hume [về phép mầu], và là định nghĩa mà Hume mong đợi người đọc của ông sẽ chấp nhận. Và điều này giúp chúng ta phát biểu luận cứ đó lần nữa dưới dạng hơi khác nhưng dứt khoát hơn – dạng mà Hume ưa thích.

Chúng ta nhận được một tường thuật về một điều gì đó – để cho tiện, hãy gọi nó là một Sự kiện – được cho là

mầu nhiệm. Như thế chúng ta được yêu cầu là hãy tin rằng Sự kiện đã xảy ra, và điều này là trái với quy luật của tự nhiên. Đối với chúng ta, có lí do đúng đắn để tin rằng một sự kiện loại đó là trái với luật của tự nhiên, nó phải là trái với mọi trải nghiệm của chúng ta, và với những lí thuyết tốt nhất của chúng ta về cách vận hành của tự nhiên. Nhưng nếu vậy chúng ta phải có lí lẽ rất mạnh để tin rằng Sự kiện đó đã *không* xảy ra – thực tế là lí lẽ mạnh nhất mà chúng ta từng có để tin vào điều gì thuộc loại này.

Vậy chúng ta có lí lẽ nào, ở phía bên kia – để tin rằng điều đó *quả thực đã* xảy ra? Trả lời: là sự tường thuật – nói cách khác, là sự kiện rằng điều đó được *nói lại* là đã xảy ra. Liệu điều này có thể đủ mạnh để áp đảo những lí lẽ ngược lại nó và dành phần thắng cho Sự kiện? Không, Hume nói, nó có thể (trên lí thuyết) cũng mạnh ngang bằng, nhưng không bao giờ có thể mạnh hơn. Có thể có loại lời kể như vậy, được đưa ra bởi những nhân chứng được đặt đúng chỗ, với đặc tính thích hợp, và trong những tình huống thích hợp, như một luật tự nhiên (về tâm lí) khiến nó phải là đúng. Nhưng điều đó chỉ có nghĩa là chúng ta có loại chứng cứ mạnh nhất để thừa nhận cũng như để chống lại Sự kiện, và phản ứng hợp lí của chúng ta sẽ không phải là niềm tin mà là thái độ lúng túng và không xác quyết.

Hãy lưu ý những từ trong ngoặc 'trên lí thuyết'. Hume không nghĩ rằng chúng ta lại có thể gặp tình huống đó trong thực tế, và ông đưa ra một số lí do giải thích tại sao không thể. Nếu như ông sống ở thời chúng ta, hẳn ông đã nói thêm rằng những nghiên cứu tâm lí học đã phát

hiện một số sự kiện gây kinh ngạc về *tính không đáng tin cậy* của kí ức và lời kể của con người, nhưng không chỉ ra dấu hiệu về sự hướng tới bất kì một loạt những điều kiện theo đó sự đáng tin cậy của họ là hoàn toàn được xác quyết. Chúng ta cũng không mong đợi điều đó, căn cứ vào một loạt những nhân tố gây rối mà Hume đã liệt kê.

Hình 5. Phép màu về Những ổ bánh mì và Cá, được mô tả qua một bức tranh vào thế kỉ 6. Thực phẩm cho 5.000 người? Hay chỉ là đề tài để suy ngẫm?

Trích Matthew 14:19-21: *Chúa hóa bánh ra nhiều... [Ngài] lấy năm cái bánh và hai con cá đó, ngửa mặt lên trời mà tạ ơn; rồi bẻ bánh ra đưa cho môn đồ, môn đồ phát cho dân chúng... Số người ăn ước chừng năm ngàn, không kể đàn bà con nít.* [người dịch trích dẫn]

Trong bản chất của nó, điều này chính là luận cứ của Hume. Thật không gây ngạc nhiên, nó đã gây ra nhiều tranh cãi, và hiện vẫn đang gây tranh cãi. Dưới đây là hai điểm chính, để cho thấy nét đặc biệt của luận cứ của Hume. Chúng cũng minh họa rõ nét hai đặc trưng thường thấy trong tranh luận triết lí và trong những tranh luận nói chung, thế nên rất đáng để chúng ta lưu tâm: có sự phê phán tuy hoàn toàn đúng đắn trong bản thân nó, nhưng lại không nắm được điểm chính yếu của vấn đề; và có sự phản bác rằng một luận cứ nào đó lại 'chứng thực quá nhiều'.

Có thể nói rằng Hume đã đặt luận cứ của ông trên cơ sở của ý tưởng rằng một phép mầu (ít nhất) phải là cực kì khó tin. Nhưng chẳng phải là các đối thủ của ông đã phủ nhận điều đó? Vì dù sao họ đều là những tín đồ. Thế nên trong khi họ coi điều tường thuật về Nữ hoàng Elizabeth I sống dậy từ dưới mồ – lấy lại chính ví dụ của Hume – là không đáng để xem xét một cách nghiêm túc, như chính Hume cũng nghĩ vậy, thì họ lại có thể coi điều được xem là phép mầu về sự phục sinh của Chúa là không hề khó tin chút nào, căn cứ vào việc họ quan niệm Chúa là nhân vật như thế nào. Chẳng phải là Hume đã bỏ qua coi như vấn đề đã giải quyết để không chống lại họ – không chứng tỏ rằng họ đã sai lầm khi giả định vậy?

Nhưng chúng ta nên trả lời thay cho ông rằng điều nói trên là sự hiểu sai những gì Hume đã làm. Trước nhất ông đã đặt vấn đề đâu là những lí do có thể để hình thành những niềm tin tôn giáo. Rằng thế giới xem ra có thể rất

khác lạ, và những luận cứ khác nhau xem ra hợp lí, khi người ta đã hình thành chúng, là điều ông không hề tranh luận. Ông cũng chẳng cần tranh luận về điều đó: nó chẳng liên quan gì tới vấn đề mấu chốt, đó là liệu một phép mầu có thể được chứng thực, 'để là nền tảng của một hệ thống tôn giáo'.

Như vậy phản bác này hoàn toàn không đạt mục tiêu. Phản bác thứ nhì thì không như vậy, và khiến Hume bối rối hơn. Chẳng phải là luận cứ của ông đã chỉ ra rằng chúng ta chẳng bao giờ hữu lí khi xem xét lại những quan điểm của chúng ta về những luật của tự nhiên đó sao? Nhưng đó chính là đường hướng chính để có được những tiến bộ trong khoa học; vậy nếu *điều đó* là không hợp lí, thì bất kì cáo buộc nào rằng niềm tin vào những phép mầu là không hợp lí bắt đầu tỏ ra khá kém phần nghiêm túc. 'Nếu tôi không tệ hơn Newton và Einstein cùng những người khác trong bọn họ', người tín đồ sẽ nói, 'thì tôi cũng chẳng quá bận tâm'.

Tại sao luận cứ của Hume có thể được xem như không có cơ sở theo cách đó? Này nhé, giả dụ chúng ta có lí do rất chính đáng để cho rằng điều gì đó là một luật của tự nhiên: mọi trải nghiệm của chúng ta cho tới lúc này đều khớp hợp với nó, và lí thuyết khoa học tốt nhất của chúng ta hiện nay cũng ủng hộ nó. Lại giả dụ rằng mới đây một số nhà khoa học tường trình một kết quả nghiên cứu thực nghiệm mâu thuẫn với nó. Phải chăng luận cứ của Hume bảo chúng ta rằng chúng ta phải gạt bỏ ngay tức khắc bản tường trình đó của họ? Chứng cứ của chúng ta, rằng điều

mà họ tường trình là đã xảy ra thì không thể xảy ra, chứng cứ đó cũng có giá trị như bất kì chứng cứ nào chúng ta từng có; ở phía bên kia của vấn đề thì chúng ta có gì – chỉ có lời chứng của họ. Chẳng phải là tình huống giống hệt như khi Hume nói về những tường thuật về các phép mầu đó sao?

Có vẻ như Hume cố gắng đoán trước một số phê phán như vậy khi ông viết: 'Tôi thừa nhận rằng nếu các điều kiện là khác [nghĩa là khi không phải là vấn đề về nền tảng của một hệ thống tôn giáo] thì có thể có những phép mầu, hoặc là có những vi phạm đối với tiến trình bình thường của tự nhiên, thuộc loại khiến ta thừa nhận chứng cớ từ lời kể của con người...'. Và ông tiếp tục bằng cách mô tả một tình huống tưởng tượng (các triết gia thường sử dụng những tình huống tưởng tượng để trắc nghiệm sức thuyết phục của một luận cứ), tường thuật về tám ngày tăm tối xảy ra trong mọi xã hội loài người, hoàn toàn trùng khớp về thời điểm bắt đầu cũng như chấm dứt. Như thế, ông nói, rõ ràng là chúng ta phải thừa nhận tường thuật đó, và bắt đầu xem xét tỉ mỉ nguyên nhân có thể có của sự kiện rất khác thường đó. Nhưng ông không cho chúng ta biết chính xác điều gì là quan trọng trong thí dụ nêu dẫn đó. Và đó lại chính là điều chúng ta cần biết.

Tôi nghĩ rằng Hume lẽ ra đã có thể đưa ra một giải đáp tốt hơn, và chắc chắn là sáng tỏ hơn, về mối đe dọa nêu trên. Ông đã có thể nói rằng trong những tình huống như tôi đã phác họa (đoạn áp chót tính từ đây trở về trước) thì cộng đồng các nhà khoa học chắc hẳn sẽ *không* tin vào

bản tường thuật, và họ hoàn toàn hữu lí khi không tin, cho tới khi vài người trong số họ *lặp lại thí nghiệm* đó và nhận được cũng những kết quả hệt như vậy. Khi đó sự tin tưởng sẽ không chỉ là vấn đề do lời kể, mà còn là do sự quan sát ở quy mô rộng lớn. Chúng ta có thể, và chúng ta phải, đòi hỏi rằng những kết quả khoa học phải là tái tạo được; nhưng chúng ta không thể đòi hỏi sự lặp lại một phép mầu. Về lí do tại sao không thể có sự lặp lại đó, những người đưa ra khẳng định về sự khó tin sẽ rất dễ dàng để có được, và chúng ta phải cẩn trọng trong khoa học cũng như chúng ta nên cẩn trọng trong những vấn đề về tôn giáo.

Dù chúng ta không thể xác quyết, nhưng có thể điều nêu trên chính là điều Hume muốn nói. Trong tình huống tưởng tượng mà ông mô tả, tường thuật về tám ngày tăm tối được phát hiện ở *mọi* nền văn hóa. Vào thời mà sự giao tiếp là chậm và phiền hà, và rất có khả năng là cục bộ và không chính xác, có lẽ Hume coi câu chuyện ông đưa ra đủ độ tin cậy rằng mọi tộc người khác nhau đó, *một cách độc lập, biệt lập với nhau*, đã ghi nhận được những kết quả quan sát hoàn toàn hệt như nhau, khiến cho tình huống đó trở nên tương đương với sự lặp lại nhiều lần một thí nghiệm với một kết quả hoàn toàn hệt như nhau. Như tôi đã nói, chúng ta không thể xác quyết – ngay cả Hume, một trong những người viết về triết lí tuyệt vời nhất về mặt này, cũng không thể luôn làm sáng tỏ được vấn đề. Nhưng trong chừng mực nào đó, chúng ta có thể tin chắc rằng những điều nêu trên không phải là *tất cả* những gì ông muốn nói. Bởi lẽ ở cuối đoạn viết của ông, mà tôi rút ra

một trích đoạn vừa nêu trên, chúng ta còn đọc thấy câu này: 'Sự mục nát, hư hỏng, và sự tan rã của tự nhiên, là một sự kiện có thể xảy ra bởi có quá nhiều điều trùng hợp, thế nên bất kì hiện tượng nào xem ra có chiều hướng dẫn tới thảm họa đó, đều được con người ghi nhận như lời kể, nếu lời kể đó được nhân rộng ra và giống nhau.'

Hoặc nói cách khác, cái được gọi là tám ngày tăm tối quả thực rất đỗi khác thường, nhưng chẳng có gì đặc biệt khác thường khi tự nhiên đôi khi lại vận hành vượt ra khỏi khuôn khổ thông thường. Thế nên chúng ta không có lí do để xem một điều như vậy là *không thể có*, và do đó không có sự so sánh thực sự giữa nó với trường hợp một phép mầu. Chúng ta có thể bỏ rất nhiều thì giờ vào những chi tiết trong tiểu luận *Of Miracles* của Hume. Nhiều người đã làm như vậy. Nhưng chuyến du lịch của chúng ta phải được tiếp tục.

Chương 4

Tôi là gì?

Một tu sĩ Phật giáo ít được biết đến bàn về cái tôi: Chiếc xe ngựa hai bánh của vua Milinda

Một điều nói chung là đúng về triết học Ấn Độ, là chúng ta không biết nhiều về dân tộc đã viết ra nền triết học đó. Nếu chúng ta biết được tên tuổi họ, vùng đất mà họ sinh sống, và niên đại của họ trong khoảng năm mươi năm, thì kể như chúng ta đã có thành tựu về mặt học thuật. Nhưng trong trường hợp tập *Milindapañha, Questions of King Milinda* (Những Câu hỏi của Vua Milinda), không có 'thành tựu' nào như vậy được thực hiện – hầu như chúng ta không biết gì về nó. Trong tập sách này, một tu sĩ Phật giáo, Nagasena, tranh luận với vị vua một vùng và trả lời những câu hỏi của nhà vua. Có lẽ Nagasena là một nhân vật có thực và đã trở thành huyền thoại; còn vua Milinda thường được cho là Menander, một trong những nhà cai trị Hi Lạp ở tây bắc Ấn Độ, đã thoát khỏi những cuộc chinh phục của Đại đế

Alexander. Ngay cả điều đó cũng chỉ là suy đoán – thôi, chúng ta hãy đi thẳng vào văn bản.

Chỉ mới đọc vài dòng chúng ta đã bị sốc. Như chúng ta đã thấy, tập *Crito* của Plato được hình thành bằng hầu hết những yếu tố mà đa số người đọc đều thấy là hoàn toàn quen thuộc. Luận cứ của Hume trong *Of Miracles* khởi đầu từ những quan sát thông thường trong cuộc sống thường nhật về lời kể cộng thêm một định nghĩa không gây kinh ngạc về phép mầu, và rồi đi tới một kết luận đáng lưu ý bằng cách cho thấy đó là một hệ quả không thể tránh. Nhưng đôi khi có những tác giả sẽ sử dụng những chiến thuật khác, ném thẳng chúng ta vào điểm khó khăn nhất với một khẳng định, chân thực mà nói, xem chừng hoàn toàn vô lí. Chúng ta nên học cách vượt qua cơn sốc và đọc tiếp, tìm cách phát hiện ra rằng thực sự thì khẳng định hoàn toàn vô lí đó rốt cuộc muốn nói lên điều gì (có thể nó chính là điều có vẻ là thế, hoặc đó chỉ là một cách không bình thường để phát biểu về một điều không mấy gây sửng sốt), và tại sao những tác giả đó đưa ra khẳng định như vậy. Hãy lưu ý rằng mệnh đề 'tại sao những tác giả đó đưa ra khẳng định như vậy' muốn nói tới hai điều, đều quan trọng: những lí do khiến họ nghĩ rằng nó là đúng – và những động cơ khiến họ lưu tâm tới nó, họ nhằm tới điều gì. Tất cả những điểm này đều liên quan mật thiết tới đoạn văn bản chúng ta sắp xem xét.

Trước hết, là cú sốc. Cuộc gặp mặt diễn ra; nhà vua hỏi tên của Nagasena, Nagasena đáp: 'Tâu bệ hạ, tôi được biết đến dưới tên gọi là Nagasena' – nhưng rồi ông nói thêm

rằng từ 'Nagasena' này 'chỉ là một tên gọi, bởi lẽ không thể tìm thấy một người nào như vậy'. Ông ta có thể muốn nói điều gì đây? Người ta có thể nghĩ rằng Nagasena là một người, và ông ta vừa xưng tên mình với vua Milinda; nhưng tức khắc hóa ra tên gọi đó không phải là tên của một người. Như vậy, rốt cuộc, Nagasena không phải là một người, cho dù chính *ông ta* vừa nói với nhà vua rằng *ông ta* được biết đến bằng cách nào và các tu sĩ đồng đạo *của ông ta* gọi *ông ta* bằng tên gì. Chuyện gì đang diễn ra nơi đây?

Nhà vua, hiển nhiên là có kinh nghiệm về loại tranh luận này (và cũng có những kiến thức rất rộng trước đó về Phật giáo), không tỏ ra thất vọng và sắp xếp để đi tới cùng cuộc tranh luận. Nhận thức được rằng Nagasena không chỉ nói về chính mình, nhưng điểm quan trọng mà Nagasena đưa ra (dù có thể là điều gì chăng nữa) là nhằm áp dụng đồng đều cho tất cả mọi người, nên nhà vua bắt đầu vạch ra những điểm mà ông cho là những hệ quả phi lí từ quan điểm của nhà sư. Nếu điều Nagasena vừa nói là đúng, vậy thì không hề có ai làm bất kì điều gì, dù đúng hoặc sai, không hề có ai hoàn tất công việc gì, đau khổ về điều gì. Không hề có cái gọi là kẻ sát nhân, vì chẳng có ai chết đi. Và tiếp theo là một chuyện đùa cợt vặt vãnh về địa vị của Nagasena: không có ai dạy dỗ nhà sư này, và cũng không có ai làm lễ thụ phong cho ông. Đây là chiến thuật chung trong mọi loại tranh cãi: có một số điều mà tất cả chúng ta đều cho là đúng, không hề do dự; vậy có thực là Nagasena nói rằng những điều đó thảy đều là sai trái? Hoặc ông ta muốn

nói với chúng ta rằng quan điểm của ông ta, nếu được hiểu một cách đúng đắn, sẽ không dẫn tới hệ quả như vậy? Nagasena không chọn sự đương đầu với thách thức đó một cách trực tiếp. Ở cuối chương, ông đưa ra một lời gợi ý, từ đó chúng ta có thể tái hiện điều có thể ông đã nói nếu như ông quả đã làm thế. Nhưng vào lúc này nhà vua tiếp tục, theo phong cách hỏi-và-đáp gợi nhớ tới nhiều tập đối thoại của Plato.

Những lời chất vấn của vua Milinda trong đoạn này được hình thành từ học thuyết Phật giáo về 'ngũ uẩn', theo đó, cái mà chúng ta gọi là một con người là một phức thể gồm năm thành tố. Milinda gọi chúng là sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Chúng ta không cần bận tâm về việc hiểu cho chính xác thì năm uẩn này là gì, chỉ cần chúng ta có một ý niệm thô lậu về chúng: vì điểm quan trọng cần nắm được, là *con người* thì không đồng nhất với bất kì uẩn nào trong năm uẩn đó.

Nghĩ thoáng qua, có lẽ đó là điều phần đông chúng ta đều nghĩ vậy. Chúng ta có phải là những cảm nhận [thọ] của chúng ta? Không phải, chúng ta là chủ thể sở hữu những cảm nhận đó, chứ không phải là chính những cảm nhận đó. Chúng ta có phải là những nhận thức [tưởng] của chúng ta? Không phải, vì lí do như vừa nói trên. Chúng ta có phải là tính khí, là tính cách [hành] của chúng ta? Lại cũng không phải – vì tính khí, tính cách là những khuynh hướng ứng xử theo những cách thức nào đó; và chúng ta không phải là những khuynh hướng, đúng hơn thì chúng ta là *những gì* sở hữu những khuynh hướng đó.

Tương tự, chúng ta không phải là ý thức [thức]; chúng ta là *bất kể cái gì* có ý thức. Uẩn thứ năm (mà vua Milinda nêu lên trước nhất) có thể gây tranh cãi. Liệu thành tố vật chất, nghĩa là thể xác [sắc] có thể là sự thể có ý thức, có tính khí, nhận thức, và cảm nhận? Khi được hỏi là thể xác [của Nagasena] có phải là Nagasena không, tại sao Nagasena vội vã trả lời là không phải?

Khi ai đó trình bày một vấn đề như thể khá hiển nhiên nhưng xem ra không hiển nhiên chút nào đối với bạn, thì chiến thuật thích hợp là tìm kiếm điều gì đó không được nói ra nằm ở phía sau. Có thể họ giả định rằng một bản ngã, một người, thì phải là một cái gì đó khá thuần nhất và cao quý – hãy lưu ý sự mô tả tỉ mỉ rất gây khó chịu về thể xác mà nhà vua dùng để khơi mào câu hỏi của mình. Hoặc rằng một bản ngã phải là một sự thể thường hằng, không thay đổi, hoàn toàn không giống như một thể xác, thậm chí có thể tồn tại sau cái chết. Tất cả những giả định trên có thể đã đến từ những quan niệm trước đó về triết lí/ tôn giáo – hãy trở lại đó trong chốc lát. Hoặc có thể đến từ một ý tưởng như sau: vật chất không tự nó di chuyển (hãy để một khối vật chất nằm ườn đâu đó và xem nó có di chuyển chút nào không), trong khi con vật thì di chuyển – vậy phải có cái gì đó phi vật chất trong nó đã làm di chuyển phần vật chất của nó. Hoặc: thậm chí nếu vật chất có di chuyển, thì đó không phải là những vận động được phối hợp mạch lạc, được hướng dẫn, và thông minh – vậy một thể xác cần cái gì đó hướng dẫn nó.

Những ý tưởng trên là rất phổ biến và xuất hiện từ lâu trước khi tập *Questions of King Milinda* được viết ra. Hãy nhớ tới tầm quan trọng mà Socrates gán cho sự tốt đẹp của linh hồn trong tập *Crito*; và hãy đọc tiếp tập *Phaedo* của Plato – là tập bổ sung cho tập *Crito*, nói về cuộc tranh luận cuối cùng của Socrates và về cái chết của ông. 'Hãy dừng lại đó một lát', bạn sẽ nói thế, 'đó là Hi Lạp, trong khi đây là Ấn Độ'. Đúng vậy, nhưng có rất nhiều ý tưởng tương tự được tìm thấy (thậm chí còn trước nữa) trong những tác phẩm Bà la môn vốn thiêng liêng đối với Ấn giáo. Đồng ý rằng Phật giáo hoàn toàn có ý thức trong việc tách khỏi truyền thống Bà la môn. Nhưng những điểm chính yếu gây tranh cãi là việc súc vật bị hiến tế và hệ thống đẳng cấp xã hội theo kế thừa (mà Phật giáo bác bỏ cùng với những dạng cực đoan của lối tu khổ hạnh), còn thì rất nhiều điểm của truyền thống đó vẫn được giữ lại và làm nền tảng cho Phật giáo. Ý tưởng về vòng luân hồi của những kiếp lai sinh đau khổ, và niềm hi vọng thoát khỏi vòng luân hồi đó để được giải thoát (khái niệm *nirvana* của Phật giáo và *moksha* của Ấn giáo), đều được thấy trong cả hai tôn giáo đó.

Hiểu biết về những điều trên có thể giúp chúng ta hiểu được phần nào lời đáp mau mắn 'Thưa không phải, tâu bệ hạ' mà Nagasena dùng để đáp trả một loạt những câu hỏi đó của nhà vua. Nhưng không giúp được nhiều như chúng ta mong đợi, bởi không cho ta manh mối nào về việc tại sao ông cũng vẫn đưa ra lời đáp đó cho câu hỏi cuối cùng của nhà vua, rằng liệu Nagasena có phải là cái gì

khác, khác với ngũ 'uẩn'. Thật ra, nó có thể dẫn chúng ta tới chỗ mong đợi rằng ông sẽ trả lời "Đúng vậy", rằng Nagasena là một cái gì khác, một cái gì có thể lìa khỏi thể xác và sau đó cư ngụ trong một thể xác khác, có thể có 'thọ' và 'tưởng' lúc này và sẽ có 'thọ' và 'tưởng' khác trong tương lai. Nhưng một lần nữa ông trả lời 'Thưa không phải, tâu bệ hạ' – *không* phải là cái gì khác. Thế nên vấn đề hóc búa vẫn tồn tại. Và nhận xét kế tiếp của vua Milinda cũng hóc búa: ông kết án nhà sư đã nói điều sai trái, vì rõ ràng là 'không có Nagasena nào cả'. Nhưng Nagasena không hề nói rằng có – hoàn toàn ngược lại, nhận xét gây bối rối của ông là *không* có người nào là 'Nagasena' đang xúc tiến cuộc tranh luận.

Quả thực đôi khi chúng ta bị tắc như vậy, và một người hướng dẫn dở sẽ cố gắng che giấu điều đó. Vào giai đoạn này, chúng ta cần một cách đọc có tính sáng tạo. Chẳng hạn như: liệu chúng ta có nghĩ là nhà vua lâm vào tình trạng bối rối và lạc mất hướng đối thoại ban đầu? Hoặc chỉ đơn giản là ông không thể tin rằng không có một người như vậy, và do đó nghĩ rằng Nagasena buộc phải trả lời rằng "Đúng vậy' cho ít nhất một trong những câu hỏi của ông; vì Nagasena trả lời 'Không phải' cho mọi câu hỏi, thì ít nhất có một câu trả lời phải là sai, và phải chăng đó chính là sự sai trái mà nhà vua muốn đề cập khi ông nói 'Đó, thưa Thầy, Thầy... đã nói một điều sai trái'? Trong hai điều nêu trên (có thể bạn còn nghĩ ra điều nào khác nữa?) tôi thiên về điều thứ hai. Nó khớp hợp hơn với cảm nhận mà ta rút ra được từ toàn bộ

chương sách, rằng nhà vua bị xem là có quan điểm sai lầm về bản chất của cái tôi, mà Nagasena muốn ông hiểu cho đúng.

Ông ta làm như vậy (sau khi trêu chọc Milinda trong giây lát về lối sống nuông chiều bản thân của nhà vua) bằng cách đưa ra một loạt câu hỏi tương tự về chiếc xe ngựa hai bánh của nhà vua. Truyền thống này luôn sử dụng những ví von, những so sánh, những tương đồng; khiến người nghe cảm thấy thoải mái với điều mà họ thấy là có vấn đề nhưng rốt cuộc lại giống như điều họ đã biết, hoặc thuộc cùng một loại. Hi vọng ở đây là một khi nhà vua đã trả lời 'Không phải' đối với mọi câu hỏi về chiếc xe ngựa, ông sẽ thấy bằng cách nào Nagasena đáp trả cũng câu trả lời đó cho mọi câu hỏi của nhà vua về con người.

Và quả thực nhà vua đã đi tới chỗ hiểu ra như vậy, ở cuối chương sách. Nhưng trước hết hãy để tôi nêu ra điều mà không một nghiên cứu nào về văn bản này, nếu chỉ dựa vào nó không thôi, có thể phát hiện; điều mà ắt hẳn sẽ có tác động đối với bất kì ai có hiểu biết rõ rệt và có sự thông tuệ như vua Milinda. Khi dùng chiếc xe ngựa để so sánh với con người, Nagasena đã khiến gợi nhớ tức thì và rõ rệt tới một ẩn dụ quen thuộc trong nền văn hóa chung về mặt triết lí, nhưng đồng thời ông cũng gây sốc khi bày tỏ sự bất đồng ý kiến về ẩn dụ đó.

Hình 6. và 7. Hình chiếc xe ngựa hai bánh. Trong một cảnh nổi tiếng của bộ sử thi đồ sộ Ấn Độ, bộ *Mahabharata*, chiến binh Arjuna có được thần Krishna là người đánh xe cho anh – và cũng là người dẫn dắt anh về mặt tinh thần, chứ không chỉ là người đánh xe! Trong truyền thống Hi Lạp, người hùng Hercules cầm dây cương, có nữ thần Athena giám sát.

Plato đã rất nổi tiếng khi so sánh bản ngã với chiếc xe ngựa. Trước đó rất lâu, trong truyền thống Ấn Độ, bộ *Katha Upanishad* đã nêu ra so sánh đó (xem Thư mục). Giờ đây, phải chăng tới lượt Nagasena? Không hẳn vậy. Dường như tác giả ám chỉ tới truyền thống đó chỉ để nhấn mạnh rằng mình đã khước từ nó. Trong tác phẩm của Plato, chúng ta đọc thấy người đánh xe cố gắng điều khiển một con ngựa biết vâng lời (lí trí) và con ngựa kia thì bất tuân (những ham muốn); bộ *Katha Upanishad* so sánh bản ngã với người ngồi trong xe ngựa, và so sánh trí tuệ với người đánh xe điều khiển những cảm quan, là những con ngựa. Nagasena không đề cập đến những con ngựa. Điều quan trọng hơn, là ông cũng chẳng đề cập đến người đánh xe, huống hồ là tới người ngồi trong xe, phân biệt hẳn hoi với người đánh xe. Đó chính là hình ảnh mà ông chống lại. Không hề có một sự hiện diện thường hằng, là cái bản ngã, dù là điều khiển hoặc giám sát. Tác giả này, khi dùng lối so sánh vốn được tôn kính về chiếc xe ngựa, đã hiểu khác đi, đồng thời đưa ra quan điểm riêng của mình, chỉ ra cho cộng đồng văn hóa của ông thấy rằng ông khước bác điều gì.

Giờ đây nhà sư, theo đúng hệt khuôn mẫu những câu hỏi của nhà vua, hỏi lại nhà vua: 'Cái trục bánh xe có phải là cái xe ngựa? - Những bánh xe có phải là cái xe ngựa?...'. Vua Milinda luôn lặp lại câu trả lời rằng 'Không phải'. Điều đó không có gì phải ngạc nhiên – nhưng cũng như những câu trả lời của Nagasena không hề gây ngạc nhiên trừ câu cuối cùng, thì một trong những câu trả lời của vua Milinda

khiến hầu như mọi người đều sửng sốt. Tuy nhiên lần này thì không phải là câu trả lời cuối cùng, mà là câu áp chót. Nagasena hỏi phải chăng chiếc xe ngựa là 'trục xe, trục bánh xe, những bánh xe,...dây cương và gậy nhọn thúc ngựa, tất cả gộp lại'. Hầu hết chúng ta sẽ đáp 'Đúng vậy; chừng nào chúng ta không nói về những bộ phận này chất thành đống, mà chúng được *sắp xếp đúng cách*, thì đó chính là một chiếc xe ngựa.' Nhưng vua Milinda vẫn đáp 'Không phải, bạch thầy'.

Chúng ta sẽ sớm nhận ra điều gì ẩn sau câu trả lời khá kì quặc đó. Còn ngay lúc này, chúng ta hãy lưu ý rằng nhà vua, khi trả lời 'Không phải vậy' cho mọi câu hỏi, đã tự đặt mình vào cùng vị thế như Nagasena trước đó, người đã tức khắc gửi trả Milinda những lời lẽ của chính nhà vua: 'Vậy đâu là chiếc xe ngựa mà bệ hạ dùng để đi tới đây? Tâu bệ hạ, ngài đã sai rồi...' – và nhận được tràng pháo tay của cả những người ủng hộ nhà vua. Nhưng vua Milinda không dễ gì chịu khuất phục. Nhà vua nói, 'Không phải là ta sai, mà chính vì có cái trục xe, trục bánh xe,...và gậy nhọn thúc ngựa mà "chiếc xe ngựa" hiện hữu nhưng chỉ như một tên gọi'. Cũng chính là như vậy, Nagasena đáp, và 'Nagasena' cũng chỉ hiện hữu như một tên gọi, vì có sự hiện diện của năm 'uẩn'. Và nhà sư trích lời ni cô Vajira:

> Cũng như khi các bộ phận được lắp ráp đúng cách
> Thì từ 'xe ngựa' được thốt lên,
> Cũng vậy khi hội đủ các uẩn
> Theo thông lệ, ta nói rằng có một 'sinh thể'.

Nhà vua tỏ lòng khâm phục, và chương sách kết thúc trong niềm hoan hỉ. Nhưng thật sự thì (bạn rất có thể sẽ hỏi vậy) nhà vua và Nagasena đã đồng ý với nhau về điểm gì? Rằng 'chiếc xe ngựa', 'bản ngã', 'con người', 'hiện thể', và 'Nagasena' chỉ là những từ theo quy ước? Nhưng chẳng phải là *mọi* từ đều là quy ước – 'con bò' trong tiếng Anh là 'cow', tiếng Pháp là 'vache', tiếng Ba Lan là 'krowa', mỗi địa phương mỗi quy ước riêng? Ắt hẳn là họ muốn nói với chúng ta không chỉ vậy mà còn nhiều điều khác nữa?

Quả thực là vậy. Câu chuyện trên không phải là nói về tính quy ước của ngôn ngữ; mà về những tổng thể cùng những bộ phận của chúng, và điểm quan trọng là theo một nghĩa nào đó thì những tổng thể có phần kém tính thực, tính khách quan, và nhiều phần là vấn đề quy ước, so với những bộ phận đã cấu thành những tổng thể đó. Trước hết, những bộ phận có tính độc lập, điều mà tổng thể không có được: cái trục bánh xe có thể hiện hữu mà không cần phải có chiếc xe ngựa, nhưng chiếc xe ngựa không thể hiện hữu nếu không có cái trục bánh xe (Như triết gia Đức Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) rất lâu sau đó đã phát biểu, các tổng thể chỉ có được một thực tại 'vay mượn' – vay mượn từ thực tại của những bộ phận của chúng). Thêm nữa, điều được kể là một tổng thể không do bản chất của nó, mà trong một chừng mực nào đó, tùy thuộc chúng ta và những mục đích của chúng ta. Nếu từ một chiếc xe ngựa, chúng ta tháo bỏ cái trục xe và một trong những bánh xe, thì tập hợp những bộ phận còn lại trong tự thân của nó là không hoàn chỉnh, nhưng đó chỉ là do

đối chiếu với điều mà chúng ta muốn một chiếc xe ngựa phải là như thế nào.

Nhưng tại sao tất cả những điều trên là quan trọng? Tại sao trước hết Nagasena đã khơi mào cuộc đối thoại đó? Không phải để tiêu khiển cho qua ngày giờ, chúng ta có thể tin chắc vậy. Điều đó quan trọng với ông bởi lẽ ông quan niệm rằng điều chúng ta tin tưởng sẽ tác động tới thái độ của chúng ta, và qua chúng, tác động tới cách ứng xử của chúng ta. Chắc chắn là điều này hoàn toàn hợp lí: ví dụ, những ai tin rằng từ 'Thượng Đế' chỉ thị một điều có thực rất có thể sẽ cảm nhận và có lẽ cũng hành xử khác với những ai nghĩ rằng từ đó chỉ là một cách phát biểu được cấu thành xét về mặt xã hội. Nói theo thuật ngữ chuyên môn: nền siêu hình học của chúng ta (điều chúng ta nghĩ rằng thực tại thì cơ bản là ra sao) có thể tác động vào nền đức lí của chúng ta. Mục đích của triết lí theo quan điểm Phật giáo (thực ra là mục đích của Phật giáo) là giảm thiểu khổ đau; triết lí sẽ chẳng có chút giá trị nào nếu nó không thực hiện được điều đó. Và một nguyên nhân gây ra rất nhiều đau khổ là sự đánh giá quá mức tầm quan trọng của bản ngã cùng những nhu cầu, những mục đích của nó: nói như những người theo Phật giáo, là 'bám trụ vào cái tôi'. Vậy nên bất kì thay đổi nào về niềm tin khiến giúp giảm thiểu tầm quan trọng của bản ngã đều là hữu ích. Có một văn bản Tây Tạng như sau: 'Khi tin rằng cái tôi là thường hằng và biệt lập, thì con người trở nên gắn bó với nó;... điều này đem lại những xú uế; những xú uế gây ra *nghiệp* xấu; *nghiệp* xấu

gây ra những bất hạnh...'. Chính vì vậy mà điều nói trên là quan trọng.

Có thể nói rằng trong chương sách đó Nagasena đã chứng minh rằng quan điểm của ông là đúng? Có thực là ông đã chỉ ra rằng không hề có cái tôi thường hằng, mà chỉ là một phức hợp không bền vững, được gọi là một con người cho thuận tiện thế thôi? Chắc chắn không phải vậy. Ngay cả khi chúng ta chấp nhận mọi điều ông và vua Milinda nói về chiếc xe ngựa, vẫn có điều phải bàn cãi là liệu sự so sánh với chiếc xe ngựa có đáng tin cậy khi điều ta suy nghĩ là về một con người, tuy nhiên về điểm này thì Nagasena không hề đề cập. Bởi vậy, như hầu hết những so sánh, so sánh nói trên hữu ích xét như một minh họa hoặc một giải thích rằng học thuyết đó quan niệm ra sao về bản ngã, chứ không phải là bằng chứng rằng quan niệm đó là đúng. Chúng ta cũng chẳng học được gì, rằng tại sao ông đưa ra câu trả lời có tính quyết định ('Không phải, tâu bệ hạ') cho câu hỏi cuối cùng cũng có tính quyết định của vua Milinda, câu trả lời mà một người ủng hộ quan điểm về bản ngã thường hằng hẳn sẽ trả lời là Đúng vậy: 'phải chăng Nagasena tách biệt khỏi [phân biệt với] các uẩn sắc, thọ, tưởng, hành và thức?'.

Như vậy nhận định tạm thời của chúng ta phải là 'chưa được chứng minh'. Nhưng chúng ta có thể tự hỏi liệu câu hỏi này (Nagasena đã chứng minh được rằng quan niệm của ông là đúng?) có phải câu hỏi đúng đắn để nêu lên. Có thể là như vậy, nếu chúng ta cố gắng đi đến một quyết định về bản chất của bản ngã; nhưng nếu

chúng ta cố gắng để thấu hiểu điều gì diễn ra trong chương sách mà chúng ta đọc, thì có lẽ câu trả lời là không. Hãy nhớ rằng đây là một nhánh của truyền thống đã đem lại cho chúng ta bậc guru, tức bậc thầy về tinh thần đầy thẩm quyền. Trong cái nhìn của Nagasena, thẩm quyền mà ông đề cập rốt cuộc là lời của Đức Phật; nhiệm vụ của ông là truyền đạt học thuyết đúng đắn bằng những từ sinh động và đáng ghi nhớ. Đòi hỏi một logic có sức thuyết phục thì tốt nhất nên dành cho người viết như Hume, sở dĩ thích hợp vì ông thực sự nỗ lực để đáp ứng đòi hỏi đó.

Một số người đọc có thể cảm nhận một nỗi ưu phiền dai dẳng. Những người theo Phật giáo, cũng như những người theo Ấn giáo, tin vào sự tái sinh – Đức Đạt Lai Lạt Ma hiện tại *là* tiền thân của chính ông ta tái sinh. Nhưng nếu không có một bản ngã nào ngoài ngũ 'uẩn', thì cái gì đã tái sinh, cái gì đã di trú từ một thể xác này sang thể xác kế tiếp? Bằng cách nào họ hòa giải hai học thuyết này? Tất cả những gì tôi có thể nói ở đây, là họ hoàn toàn có ý thức về vấn đề vừa nêu dẫn. Điều đó dẫn tới cả một nền siêu hình học Phật giáo rộng lớn, mà chuyến du lịch quá ngắn của chúng ta thậm chí không đủ để khởi sự tìm hiểu. Nhưng nếu bạn có trong tay ấn bản *Questions of King Milinda*, được giới thiệu trong Thư mục, xin lật tới các trang 58–9 và đọc đoạn có tiêu đề 'Đầu thai và Tái sinh' – để bắt đầu cảm nhận một hương vị đặc biệt.

Chương 5

Vài chủ đề

Ba thí dụ mà chúng ta đã xem xét đụng chạm tới một số những chủ đề, những ý tưởng chung mà ý nghĩa của chúng vượt xa khỏi ý nghĩa của bất kì văn bản đơn thuần nào cũng như bất kì trường phái hoặc thời kì đơn thuần nào. Giờ đây tôi sẽ chọn ra khoảng nửa tá những chủ đề đó để chúng ta cùng quan tâm tới một cách đặc biệt. Trong một chừng mực nào thì một vấn đề có thể, một cách chính đáng, được xem xét tách rời khỏi bối cảnh lịch sử đặc thù mà nó được nêu lên và (có thể) được giải đáp, câu hỏi này chính nó là một vấn đề triết học, và không phải là một vấn đề đơn giản; tôi sẽ nói đôi điều về nó trong phần khép lại chương này.

Thuyết căn cứ vào hệ quả

Xin đừng hốt hoảng vì cái tiêu đề. Đó chỉ là nhãn hiệu gán cho học thuyết chủ trương rằng điều gì tốt xấu ra sao phải được phê phán bằng cách xét tới những hệ quả của nó. Như chúng ta đã thấy, trong tập *Crito*, Socrates cân

nhắc những hệ quả của những hành động mở ra phía trước ông, những hệ quả dành cho bạn hữu ông, con cái ông, và chính ông. Nhưng cũng có những cân nhắc về những gì đã xảy ra trong quá khứ, không phải về những gì sẽ thành hệ quả trong tương lai: cách ứng xử trước đó của ông đòi hỏi rằng giờ đây ông có một bổn phận đối với Nhà nước, đó là đòi hỏi ông chấp nhận phán quyết và hình phạt mà Nhà nước đưa ra. Ở cuối chương đó, tôi đã đề xuất rằng nếu các triết gia muốn giải quyết những vấn đề đạo đức của chúng ta, trước hết họ phải thuyết phục được chúng ta rằng những vấn đề đạo đức thực ra không phức tạp như dáng vẻ bên ngoài của chúng. Một trong những nỗ lực đó là thuyết căn cứ vào hệ quả: *không có* lí lẽ đạo đức nào lại trở ngược về quá khứ; mọi lí lẽ đạo đức đích thực đều xét tới *những hệ quả* của những hành động của chúng ta.

Vậy nên ý tưởng chủ yếu là như sau: điều tốt là điều có được những hệ quả tốt, điều xấu là điều gây những hệ quả xấu. Nhưng bạn có thể tức khắc nhận ra rằng nói thế là chẳng chỉ dẫn gì cho chúng ta; chúng ta cần được chỉ bảo những hệ quả nào là tốt, những hệ quả nào là xấu. Lặp lại công thức đó (rằng: những hệ quả là tốt khi bản thân chúng có được những hệ quả tốt) chẳng dẫn chúng ta tới đâu. Một người theo thuyết căn cứ vào hệ quả phải sẵn sàng cho thấy một số sự thể hoặc vụ việc là tốt *trong tự thân của chúng*. Trong những trường hợp đó, sự tốt đẹp không cốt ở điểm có được những hệ quả tốt – chỉ đơn giản là chúng tốt đẹp. Những sự thể khác chỉ là tốt trong chừng

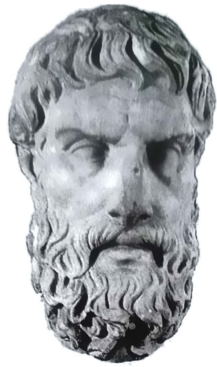
mực mà chúng dẫn tới những sự thể nêu trên – những sự thể là tốt trong tự thân của chúng.

Điều đó có nghĩa là thuyết căn cứ vào hệ quả không phải là một học thuyết đạo đức đơn thuần, mà là một thể loại học thuyết nói chung, có thể khoác những dạng đặc thù rất khác biệt, tùy thuộc việc quan niệm điều gì là tốt trong tự thân của nó. Nếu bạn nghĩ rằng điều duy nhất tốt trong tự thân của nó là lạc thú, bạn sẽ sống rất khác với người nghĩ rằng điều duy nhất tốt trong tự thân của nó là kiến thức. Như vậy ngay cả khi chúng ta có thể cùng đồng thuận là người theo thuyết căn cứ vào hệ quả trong tư duy đạo đức của chúng ta, thì sẽ chỉ có rất ít điều được xác lập.

Bạn có thể thắc mắc tại sao chúng ta có khuynh hướng độc tôn như vậy: tại sao rất nhiều sự thể không thể đều là tốt trong tự thân của chúng: lạc thú, kiến thức, vẻ đẹp, tình yêu – hãy bắt đầu như thế đã? Điều đó xem ra rất hợp lí. Nhưng nếu điều chúng ta kì vọng là một lí thuyết đạo đức giúp chúng ta khá dễ dàng trong việc quyết định là chúng ta phải làm điều gì, thì điều nói trên lại là bước đi tai hại làm lạc hướng. Một khi chúng ta chấp nhận nhiều hơn là chỉ một giá trị cơ bản, thì điều không thể tránh là đôi khi những giá trị đó lại mâu thuẫn nhau. Tôi có thể rất thường ở trong vị thế tuyên xưng hoặc một giá trị này (nghĩa là làm những việc gây ra được loại hậu quả *đó*) hoặc một giá trị nào khác, *nhưng không thể cả hai*. Vậy tôi sẽ chọn giá trị nào? Nếu Socrates đã phải chọn giữa những rủi ro dành

cho bạn hữu ông với những hậu quả xấu về mặt giáo dục dành cho con cái ông, ông sẽ chọn ra sao? Sẽ may mắn cho ông biết chừng nào nếu như ông không phải chọn lựa! Thật tiện lợi nếu chúng ta có thể xác lập chỉ một giá trị cơ bản duy nhất, và đo lường mọi thứ trên cơ sở là chúng có dẫn tới giá trị duy nhất đó hay không.

Như thế, sẽ không có gì gây ngạc nhiên khi ta thấy có nhiều lí thuyết đạo đức thuộc cùng một loại căn cứ vào hậu quả. Một lí thuyết xuất hiện khá sớm sủa, và đáng để quan tâm, là lí thuyết của Epicurus (341–271 TCN). Đối với ông và những môn đệ của ông, điều duy nhất có giá trị trong tự thân của nó là lạc thú. Nhưng đừng mong đợi ông sẽ cổ vũ cho những truy hoan trác táng và những tiệc tùng xen lẫn những khoảnh khắc thư giãn trên bãi biển ở hòn đảo riêng của bạn. Bởi lẽ lạc thú theo nghĩa của Epicurus chẳng hề là những thứ nói trên: theo ông, lạc thú là *sự vắng mặt của khổ đau* vật chất lẫn tinh thần. Ông nghĩ rằng trạng thái hoàn toàn không bị khuấy động này là một lạc thú lớn như bất kì lạc thú lớn nào khác. Những gì khiến chúng ta tức khắc nghĩ tới như là những lạc thú thì hoàn toàn khác, và theo ông, không hề dễ chịu. Về điểm này, và lời khuyên của ông về cách đạt được và duy trì trạng thái lí tưởng đó, ông tỏ ra rất tinh tế và minh triết trong việc biện giải. Tôi nói 'ông tỏ ra', vì chúng ta có được rất ít văn bản tự tay ông viết ra; dù ông viết rất nhiều, nhưng những gì chúng ta biết về ông hầu hết đến từ những tường thuật lại sau này.



Hình 8. Tượng bằng cẩm thạch khắc họa đầu của Epicurus, trong Viện bảo tàng Anh quốc.

Một lí thuyết thuộc loại này, hiện đại và dễ tiếp cận hơn, được đề xuất bởi John Stuart Mill (1806–1873) trong tiểu luận nổi tiếng của ông, *Utilitarianism* (Thuyết vị lợi), trong đó ông nêu dẫn Epicurus như một trong những tiền bối của ông về mặt triết lí. Mill tuyên bố rằng điều duy nhất có giá trị trong tự thân của nó là hạnh phúc – được định nghĩa là 'lạc thú và không có khổ đau' (dù ông không chủ trương như Epicurus rằng sự vắng mặt của mọi khổ đau trong tự thân của nó là lạc thú lớn nhất). Nhưng có một khác biệt rất lớn giữa Mill và Epicurus. Vì trong khi có vẻ như Epicurus quan tâm tới việc khuyên bảo các cá nhân về cách tốt nhất để có được lạc thú/ sự tĩnh lặng *của chính*

họ, thì Mill, vì là nhà cải cách xã hội, nên những nguyên tắc đạo đức của ông nhằm tới sự cải thiện cuộc sống (nghĩa là hạnh phúc) *của tất cả mọi người* (Một sự phân biệt tương tự được thấy trong lịch sử của Phật giáo: lí tưởng cao nhất là sự đạt tới niết bàn của cá nhân, hay là khiến mọi người đều tới được niết bàn, kể cả cá nhân đó?). 'Hãy để mọi người tìm cách thoát khỏi khổ đau và âu lo', người theo thuyết Epicurus nói; dù có thể nên thêm vào: 'Giúp những người quanh bạn làm như vậy có thể cũng sẽ giúp bạn thành công trong việc đó – và nếu vậy, hãy giúp đỡ họ.' Với Mill, ngược lại, nói chung thì mục đích chủ yếu là để có được hạnh phúc; thế nên hạnh phúc của bất kì ai cũng sẽ, như hạnh phúc của chính bạn, là mục đích của bạn, và hạnh phúc của bất kì ai cũng có giá trị ngang bằng với hạnh phúc của bất kì ai khác.

Những khát vọng của Mill vượt khỏi xã hội của chính ông – thậm chí ông còn viết về việc cải thiện điều kiện sống của toàn thể nhân loại. Đó là thời đại nữ hoàng Victoria ở Anh, và Đế chế Anh hầu như đạt tới tột đỉnh của nó (bản thân Mill đã làm việc cho Công ty Đông Ấn hơn ba mươi năm). Nhưng sẽ không công bằng khi nghĩ về ông như một người theo chủ nghĩa đế quốc can thiệp vào vấn đề đạo đức. Ông không chỉ dạy ai cách để đạt được hạnh phúc; mà còn quan niệm rằng mọi người phải được cung cấp của cải vật chất, được hưởng nền giáo dục và những tự do về chính trị và xã hội hầu như tự đạt được hạnh phúc theo cách riêng của họ. Nhiều người cho rằng tính phổ quát của nguyên lí đạo đức cơ bản của Mill là đáng

khâm phục. Một số người có thể thắc mắc liệu có cơ sở thực tế không, khi đòi hỏi con người dàn trải mối quan tâm về đạo đức của họ rộng khắp và vô tư tới mức đó? Liệu chúng ta có khả năng làm việc đó? Và cuộc sống sẽ ra sao nếu chúng ta thực sự cố gắng làm việc đó?

Những câu hỏi này, đặc biệt là câu thứ nhì, đã khiến một số triết gia nghĩ rằng học thuyết của Mill mâu thuẫn với một giá trị khác mà hầu như tất cả chúng ta đều xem là rất quan trọng đối với chính chúng ta. Chúng ta đã xem xét vấn đề này khi tìm hiểu về tập *Crito*.

Tính toàn vẹn

Bạn hãy nhớ lại, một vấn đề khiến Socrates phải đắn đo cân nhắc là cách ứng xử của ông trong vụ án. Liệu ông có thể chọn giải pháp sống lưu đày, công khai khước từ lựa chọn cơ hội thoát khỏi án tử hình? 'Khi số phận này là dành cho tôi, tôi không thể chối bỏ những luận cứ trước đây của tôi.' Ông nói trước tòa, với tư cách một chiến binh, ông thà chấp nhận cái chết thay vì làm điều sai trái; giờ đây ông không thể làm điều dường như đối với ông là sai trái, chỉ để kéo dài cuộc sống.

Những ý nghĩ nêu trên nói lên được khía cạnh chủ yếu về giá trị của tính toàn vẹn. Tính toàn vẹn có nghĩa là tính tổng thể, thống nhất; ý niệm về tính toàn vẹn như một giá trị là ý niệm về cuộc sống được sống trải xét như một tổng thể hơn là một chuỗi những giai đoạn rời rạc thiếu sự kết nối giữa chúng. Như thế nó bao gồm sự gắn

bó kiên định với những nguyên tắc, và với những quan niệm trừ phi có những lí do hoặc bằng cứ mới xuất hiện. Cũng liên quan với nó (và cũng áp dụng được trong trường hợp Socrates), nó còn bao hàm giá trị của sự theo đuổi nhất quán những kế hoạch chọn lựa nhằm mang lại mục đích và ý nghĩa cho cuộc sống của con người. Và nó cũng có thể được xem như loại trừ sự tự lừa phỉnh và đạo đức giả, là những trạng thái trong đó con người bằng cách này hay cách khác đã xung đột với chính họ.

Vậy lí tưởng về sự toàn vẹn có thể khớp hợp với thuyết vị lợi của Mill một cách chặt chẽ tới đâu? Không được chặt chẽ cho lắm, một số người nghĩ vậy. Bởi lẽ cho dù bạn chân thành tới đâu chăng nữa trong sự ràng buộc với một nguyên tắc nào đó trong quá khứ, thì sự kiện đó trong tự thân nó không cung cấp cho bạn bất kì lí do nào để lại tuân thủ nguyên tắc đó vào lúc này – nếu chúng ta chấp nhận quan điểm của Mill một cách nghiêm túc và theo đúng nghĩa. Nếu trong quá khứ sự ràng buộc của bạn với nguyên tắc đó bao giờ cũng dẫn tới những hệ quả tốt (được đánh giá theo chuẩn hạnh phúc), thì *sự kiện đó* cung cấp cho bạn ít nhất một lí do nào đó để nghĩ rằng sự việc cũng sẽ lại được như vậy – chính *là* một lí do để vẫn tuân theo nguyên tắc đó vào lúc này. Nhưng sự ràng buộc của bạn với nó, dù chân thành tới đâu, dù tới mức đã trở thành một phần của nhân cách của bạn, sự ràng buộc đó không phải là một lí do. Những người phê phán Thuyết vị lợi đưa ra vấn đề liệu chúng ta có thể thực sự sống đúng theo cách suy nghĩ như vậy hay không.

Có thể bạn muốn biết liệu những người theo Thuyết vị lợi có thể chống đỡ sự phê phán như vậy hay không. Nếu họ không thể, sự việc sẽ tồi tệ không chỉ với họ mà còn với hầu hết những kiểu loại khác của thuyết căn cứ vào hệ quả. Bởi lẽ trong đoạn cuối việc suy nghĩ về những hậu quả lấy hạnh phúc làm chuẩn mực thì không phải là điều quan trọng; tôi có thể thay khái niệm 'hạnh phúc' bằng bất kì điều gì khác mà không ảnh hưởng tới luận cứ. Như vậy phê phán nói trên là nhằm vào thuyết căn cứ vào hệ quả – mà thuyết vị lợi chỉ là một dạng trong đó. Bất kì ai cảm nhận rằng sự chỉ trích là đúng đều phải thừa nhận rằng những hậu quả của một hành động (nhiều lắm thì cũng) chỉ là một khía cạnh của giá trị của nó, và rằng việc quyết định nó có là đúng hay không có thể kéo theo sự dung hòa chủ quan giữa những nhân tố thuộc những loại hoàn toàn khác.

Thẩm quyền chính trị – thuyết thỏa ước

Những đòi hỏi của những nhà nước đối với những thành viên có thể bị chống đối mạnh mẽ nếu chúng đến từ một cá nhân riêng tư. Việc thu thuế chẳng hạn. Tại sao Nhà nước được quyền chiếm đoạt một phần lợi tức của tôi, trong khi thậm chí bạn mới chỉ mưu toan làm việc đó bạn cũng có thể bị kết tội tống tiền hoặc 'đòi tiền bằng cách đe dọa'? Hay chỉ đơn giản là Nhà nước thì không bị trừng phạt về việc chiếm đoạt đó – vì nó chính là sự đe dọa lớn nhất?

Hầu hết những lí thuyết gia về chính trị đều cho rằng Nhà nước quả thực có một số thẩm quyền hợp pháp, dù họ ít đạt được đồng thuận về việc thẩm quyền đó lớn mạnh tới mức nào – nói khác đi, thẩm quyền đó được mở rộng tới đâu, mà vẫn còn được coi là hợp pháp. Những ý kiến khác nhau trải dài từ những quan niệm toàn trị gán cho Nhà nước có quyền hạn trên mọi khía cạnh của cuộc sống cá nhân, tới những quan niệm về thẩm quyền tối thiểu, theo đó Nhà nước chỉ có thể làm những gì cần thiết để duy trì trật tự an ninh và giúp thực hiện những thỏa ước mà các thành viên có thể đã kí kết với nhau, ngoài ra hầu như Nhà nước không còn quyền hạn nào khác nữa. Nhưng chỉ trừ một số rất ít người có quan điểm cực đoan ('Nhà nước chẳng hề có chút thẩm quyền hợp pháp nào'), mọi người đều phải đối mặt với vấn đề Nhà nước có được thẩm quyền đối với các cá nhân theo cách nào.

Một giải đáp có một lịch sử lâu dài – chúng ta đã thấy một phiên bản của nó trong tập *Crito* – là thẩm quyền đó nảy sinh từ một loại khế ước hoặc hợp đồng giữa những cá nhân và nhà nước của những công dân tức là những cá nhân đó. Đó là một giải đáp tự nhiên, thông thường. Một người có thể đồng ý chấp nhận uy quyền của người khác (trong một lĩnh vực hoạt động nào đó) bởi lẽ người đó thấy có lợi lộc đáng kể (cho bản thân) khi tuân thủ uy quyền đó, và khi đáp trả lợi lộc đó. Đa số chấp nhận rằng một thỏa thuận như vậy sẽ hợp pháp hóa thẩm quyền của người khác tới ranh giới của hợp đồng đó, miễn là hợp đồng đó là tự nguyện. Nhưng dù là tự nhiên, nó không

phải là giải đáp duy nhất đáng xem xét. Giải đáp khác, là người mạnh hơn có thẩm quyền tự nhiên đối với kẻ yếu hơn, và thẩm quyền này là hợp pháp *với điều kiện là* nó được dùng vì lợi ích của kẻ yếu hơn. Có thể là cách tốt khi so sánh thẩm quyền đó với thẩm quyền của cha mẹ đối với con cái, giả dụ vậy. Nhưng nếu chúng ta thừa nhận rằng kẻ yếu hơn chính là những người phán xét rằng họ có được hưởng lợi hay không, thì chúng ta hầu như muốn nói rằng quyền lực chỉ là hợp pháp với điều kiện là họ chấp nhận nó. Và sau đó thì chúng ta trở lại rất gần với lí thuyết về 'sự đồng ý ngầm', giống như lí thuyết mà Luật pháp và Nhà nước Athens viện dẫn để chống lại Socrates (trang 29, bên trên). Trừ phi chúng ta thừa nhận rằng quyền lực bên trên khiến cho thẩm quyền trở thành hợp pháp ('sức mạnh là lẽ phải'), hoặc rằng Thượng Đế đã ban phát thẩm quyền cho một số người hoặc một số thể chế ('quyền thiêng liêng của vua chúa'), thật không dễ để tránh được lí thuyết về khế ước dưới dạng này hoặc dạng kia.

Có một số dạng của lí thuyết về khế ước bởi lẽ có nhiều giải đáp cho câu hỏi '*Ai* làm ra khế ước *nào* với *ai*?' Vì chúng ta đang nói về nghĩa vụ của từng cá nhân đối với Nhà nước, chúng ta phải giả định rằng mỗi người về phần mình phải là một phía của khế ước (điều này xem ra là ý chính trong cách tiếp cận của Socrates trong tập *Crito*); nhưng một số lí thuyết gia đã viết như thể là tổ tiên của ai đó, hoặc những người sáng lập ra xã hội, là một phía của khế ước, và như thế là đủ rồi. Và dù bỏ qua vấn đề này,

vẫn còn nhiều vấn đề khác, ví như phải chăng khế ước đó được thực hiện với toàn thể xã hội (như thể bạn thỏa thuận sẽ tuân thủ mọi quyết định của đoàn thể mà bạn là thành viên)? Hoặc khế ước đó chỉ được thực hiện với một hoặc vài cá nhân tối cao mà bạn phải trung thành? Bạn có thể thấy kết quả là sẽ dẫn tới những khác biệt rất lớn về mặt hiến pháp: từ thể chế dân chủ xã hội tới chế độ quân chủ chuyên chế.

Và khế ước là gì? Trong những trường hợp nào, một cách thích đáng cá nhân có thể xem khế ước là không còn hiệu lực? Theo lí thuyết nổi tiếng về khế ước của Thomas Hobbes (1588–1679), mà chúng ta sẽ trở lại ở Chương 8, thì lợi ích duy nhất mà cá nhân kí khế ước có thể đòi hỏi một cách chính đáng là bảo toàn cuộc sống của mình: người có quyền lực tối cao sẽ chấm dứt tình trạng giết người cướp của vô luật pháp ở tình trạng tiền khế ước, và tổ chức phòng vệ chống lại sự tấn công từ bên ngoài. Nếu điều đó thất bại, thì không thể biết được điều gì sẽ xảy ra; còn ngược lại, là sự tuân thủ hoàn toàn.

Epicurus đã phát biểu điều có liên quan tới vấn đề nêu trên: 'Người nào biết cách tốt nhất để đương đầu với nỗi sợ những kẻ thù bên ngoài sẽ liên kết được mọi người thành một gia đình.' Ngay cả Hobbes cũng thừa nhận những gia đình có được sự miễn trừ tự nhiên nào đó khỏi cuộc chiến của tất cả nhằm chống lại tất cả. Vào những thời buổi nhiễu nhương, những gia đình là những nhóm rất có thể kết hợp được với nhau, và là mô hình tốt nhất cho sự hợp tác và lòng trung thành (Một số người đọc có

thể cho là ý tưởng này đã lỗi thời – nhưng có lẽ sở dĩ vậy vì là ở những nơi và những thời mà cuộc sống là khá dễ dàng). Trong phương thức của Plato để có được một nhà nước lí tưởng (*The Republic*), trên thực tế ông đã loại trừ gia đình – không có gì để nghi ngờ, ông đã thấy khá nhiều những mưu đồ và việc làm bại hoại do việc lấy gia đình làm trung tâm. Một số lớn những đơn vị cố kết chặt chẽ hẳn là gây nguy hại cho quyền lực của Nhà nước và khả năng gìn giữ hòa bình của nó. Nếu cần phải có gia đình, thì tốt nhất là chỉ nên có một gia đình – như nhận định của Epicurus ám chỉ – và Nhà nước cần được xem như cha mẹ của mọi người (hãy nhớ lại đoạn 50e và các trang tiếp theo của tập *Crito*).

Chứng cứ và tính hợp lí

Tính hợp lí là điều bạn có được nếu bạn có khả năng suy luận: căn cứ vào một số sự thật, triển khai được điều gì khác rất có thể là đúng nếu những căn cứ trước đó là đúng; cũng có thể thêm rằng điều đó là rất có thể đúng *theo cách nào* (dù rằng bạn cần tỏ ra hợp lí hơn nữa để nói thêm như trên). Đó chính là phẩm chất của trí tuệ mà Hume đã đề cập trong tập *Of Miracles* khi ông nói rằng một người khôn ngoan sẽ cân nhắc niềm tin của mình so với chứng cứ có được.

Hình 9. Vượt khỏi ranh giới gia đình, mọi chuyện đều có thể được chấp nhận. Phải chăng đó là trạng thái tự nhiên theo quan điểm của Hobbes?

[Cro-Magnon là tên một hang động vùng Dordogne, miền nam nước Pháp. Cro-Magnon được dùng để chỉ một chủng loại người tiền sử mà di chỉ được tìm thấy ở nước Pháp. Nói rất khái quát, chủng loại này có sọ dài, nhưng gương mặt thì ngắn (ND)]

Tuy nhiên, việc hình thành những niềm tin đúng đắn, với độ tin cậy thích đáng, không phải là biểu hiện duy nhất của tính hợp lí. Một tình huống quen thuộc là tình huống trong đó bạn muốn biết liệu một điều nào đó là đúng hay không ('Phải chăng người quản gia đã làm điều đó?', 'Chúng ta có còn bánh mì trong nhà không?'), và ở đây tính hợp lí của bạn sẽ chỉ ra ít nhất thì bạn tìm kiếm chứng cứ nào, cũng như bạn tin vào điều gì một khi bạn có được chứng cứ. Cũng như những khả năng thẩm tra, chúng ta còn có khả năng có được chọn lựa hợp lí: căn cứ vào một số những ước muốn, việc chọn lựa một đường lối hành động có thể dẫn tới sự thỏa nguyện chúng. Và lí trí của chúng ta đôi khi còn được gán cho một chức năng khác nữa, tuy điều này còn phải bàn cãi: không những nói cho chúng ta biết chúng ta phải làm gì, *căn cứ vào* việc chúng ta có một số mục đích nào đó, mà thêm vào đó còn bảo cho chúng ta biết những mục đích nào mà chúng ta phải có. Có hai quan điểm trái ngược nhau nhưng đều là có thẩm quyền và đầy ảnh hưởng, ở hai phía của vấn đề hóc búa này: Kant khẳng định rằng lí trí quả thực có khả năng đó, còn Hume thì phủ nhận (Theo ý tôi, Hume và những đồ đệ của ông có phần nào hữu lí hơn, tuy nhiên cuộc tranh luận đó vẫn tiếp diễn). Nhưng ở đây, chúng ta tiếp tục xem xét vấn đề niềm tin và chứng cứ.

Tại sao chúng ta cần quan tâm tới việc có được chứng cứ, hoặc việc có thể đưa ra những lí lẽ cho những niềm tin của chúng ta? Bởi lẽ điều đó khiến cho rất có thể những tin tưởng đó là đúng đắn, và khiến chúng ta tự tin hơn, rằng

chúng là đúng đắn. Chúng ta muốn rằng những tin tưởng của chúng ta là đúng đắn, vì chúng ta dùng chúng để hướng dẫn những hành động của mình, và những hành động được hướng dẫn bởi những tin tưởng đúng đắn thì nói chung là dễ thành công (Hãy so sánh hành động, và mức độ thành công, của hai người cùng muốn có một chai bia: một người tin tưởng – một cách sai lầm – rằng bia ở trong tủ lạnh, người kia thì tin – và tin đúng – rằng bia vẫn còn ở ngoài xe). Và nếu chúng ta có được niềm xác tín về những điều chúng ta tin tưởng, điều đó sẽ rất hữu ích với chúng ta, vì như thế chúng ta sẽ tiến tới và hành động căn cứ vào chúng, thay vì chúng ta còn chần chừ, do dự.

Những điều trên là những cân nhắc thực tiễn, tác động tới mọi người chúng ta vào mọi lúc. Có thể còn có những cân nhắc lí thuyết, liên quan tới quan điểm triết lí của chúng ta về chính chúng ta: chúng ta (một số người trong chúng ta, vào một số thời kì của lịch sử) có thể muốn nghĩ về chúng ta như những sinh thể chủ yếu là có lí trí, sống một cuộc sống trong đó lí trí hoàn toàn giữ vai trò trung tâm. Trong một thời gian dài các triết gia đã xem tính hợp lí là đặc trưng chủ yếu phân biệt con người với những loài vật khác (Bạn có thể thấy Hume đã tranh luận về quan điểm này trong tiểu luận *Of the Reason of Animals* (Về Lí trí của Loài vật), ngay trước tiểu luận *Of Miracles* (Về những Phép mầu)).

Ý tưởng rằng lí trí hoàn toàn là trung tâm của cuộc sống con người là một ý tưởng khá mơ hồ, thế nên nó không phải là loại quan điểm mà người ta có thể chứng thực cũng như dứt khoát bác bỏ, và sẽ là quan điểm sai lầm

nếu cứ cố gắng như vậy. Tuy nhiên có nhiều điều để nói, liên quan tới vấn đề này.

Điều trước tiên rất quen thuộc với những nhà hoài nghi của Hi Lạp cổ đại. Giả dụ bạn duy trì một điều tin tưởng nào đó (hãy gọi nó là B), và bạn tự hỏi vì lí do nào mà bạn duy trì B. Sau đó bạn nghĩ về một lí do nào đó (hãy gọi nó là R). R không thể là thứ mà bạn bịa đặt ra. Bạn phải có lí do để nghĩ rằng *nó* là đúng, nếu điều đó cung cấp cho bạn cái lí do để tin vào B. Cái lí do tới sau này không thể là B, hoặc là R (sẽ là cung cấp một điều tin tưởng như một lí do cho chính nó, có vẻ như chẳng khác nào tái khẳng định điều tin tưởng, và thường được gọi là 'không đề cập đúng vấn đề đang bàn cãi'), như thế nó phải là điều gì khác – và thế là vấn luận cứ đó được lặp lại. Điều này gợi ra rằng ý tưởng chúng ta có những lí do để có những tin tưởng, ý tưởng đó chỉ là một sự xuất hiện cục bộ, sẽ tan biến ngay khi chúng ta cố gắng quan tâm tới bức tranh rộng lớn hơn: 'những lí do' hóa ra liên quan tới những điều tin tưởng nào khác mà với chúng, chúng ta chẳng có lí do nào để tin tưởng. Việc tìm kiếm một giải đáp thỏa đáng cho luận cứ này đã tạo nên cả một lĩnh vực tìm hiểu triết lí được biết dưới tên gọi tri thức luận hoặc lí thuyết về tri thức.

Cần nói thêm rằng với một số những niềm tin cơ bản nhất của chúng ta, những niềm tin mà nếu thiếu chúng chúng ta không thể tiếp tục những điều chúng ta vẫn làm trong cuộc sống thường nhật, thì rất khó để tìm ra bất kì lí do chính đáng nào khiến ta tin vào chúng. Một ví dụ được bàn cãi nhiều là cảm giác an tâm của chúng ta rằng mọi sự

vẫn sẽ tiếp tục như đã từng trong quá khứ: hơi thở kế tiếp của bạn sẽ không làm bạn chết ngạt, sàn nhà sẽ không sụp xuống khi bạn sải bước kế tiếp – và cả trăm sự việc thuộc loại đó. Với lí do nào mà chúng ta tin vào chúng? Đừng trả lời rằng loại tin tưởng đó hầu như luôn tỏ ra đúng. Đúng vậy, nhưng đó chỉ là một ví dụ khác về điều đã xảy ra *trong quá khứ*, và điều chúng ta muốn biết là tại sao chúng ta trông chờ tương lai cũng sẽ diễn ra theo cùng cách đó.

Vậy thì ý tưởng rằng niềm tin của con người có thể được làm sáng tỏ hoàn toàn bằng lí trí, hoặc rằng cuộc sống con người có thể chỉ căn cứ trên lí trí, ý tưởng đó sẽ vấp phải những trở ngại rất khó vượt qua. Nhưng còn tồn tại trường hợp là những khả năng của con người để suy luận, để sở đắc những niềm tin bằng cách rút ra chúng từ những niềm tin trước đó, những khả năng đó không chỉ quan trọng đối với chúng ta. Vì nếu không có chúng, sẽ không có gì còn lại của con người được nhận diện, trừ hình hài của thân xác chúng ta, mà con tinh tinh cỡ trung còn vượt trội hơn, nói theo cả nghĩa đen lẫn nghĩa bóng.

Bản ngã

Chương 4 đã giới thiệu học thuyết 'vô ngã' của Phật giáo, theo đó một con người **không phải** là một sự thể đơn thuần, thường hằng một cách **độc lập**, mà là một phức hợp, và hơn nữa là một phức hợp dễ dàng tan rã, gồm năm 'uẩn', những uẩn này tới lượt chúng cũng là những sự thể hoặc trạng thái phức tạp. Nhưng đó không phải là

truyền thống duy nhất qua đó chúng ta thấy được quan điểm rằng bản ngã thực sự là một tổng thể của những vật tách biệt nối kết với nhau một cách mong manh. Nó dường như xuất hiện ở phương Tây hiện đại qua cái gọi là 'Lí thuyết chùm dây thần kinh của trí óc', và hầu như luôn được gán cho Hume (Theo ý kiến riêng của tôi, người đang hướng dẫn các bạn, rất đáng ngờ về việc Hume có thực sự chủ trương như vậy không, nhưng tôi sẽ tránh bàn trực tiếp vấn đề còn tranh cãi này ở đây).

Vậy hãy giả định rằng có một sự thể đơn thuần, thường hằng một cách độc lập – là chính bạn – vẫn tiếp tục là như vậy chừng nào bạn còn hiện hữu. Nhưng nó ở đâu? Hãy nhìn vào chính đầu óc của bạn để xem bạn có thể nhận ra nó. Bạn thấy được gì? Trước hết, bạn lưu ý rằng bạn đang trải nghiệm một mớ hỗn tạp những nhận thức: nhận thức thị giác về những gì quanh bạn, nhận thức thính giác về cách mà chúng gây tiếng động, có thể thêm một chút mùi, và những xúc giác về độ nhẵn, độ thô nhám, ấm áp, đại loại vậy, do đụng chạm vào những vật kế cận bạn. Rồi những cảm giác về sự căng thẳng nơi một số cơ bắp, sự nhận thức về những vận động của cơ thể. Tất cả những thứ nói trên luôn thay đổi khi bạn thay đổi vị trí và khi những vật quanh bạn đổi khác. Bạn có thể cảm thấy hơi đau ở chân, hoặc ở trán; và hãy lưu ý tới dòng suy nghĩ của bạn, có thể là những hình ảnh hoặc một chuỗi câm lặng những câu mới chỉ nửa chừng. Nhưng trong cái phức cảm biến ảo luôn lưu chuyển ấy, không hề có dấu hiệu nào của cái gọi là 'bản ngã', vốn kiên định dai dẳng.

Vậy tại sao cứ giả định rằng có một sự thể như vậy? Thôi được, có người sẽ nói rằng rõ ràng mọi trải nghiệm *đó*, là những trải nghiệm *của tôi*, bằng cách này hay cách khác đều thuộc về tôi; và có những trải nghiệm khác, không phải là của tôi, mà là *của bạn*, đều thuộc về bạn nhưng không thuộc về mớ trải nghiệm *vừa nói trên*. Như vậy tất phải có một sự thể, là tôi, là bản ngã của tôi, là cái có được mọi trải nghiệm của tôi nhưng không có được bất kì trải nghiệm nào của bạn, và cũng có một sự thể khác, là bản ngã của bạn, thực hiện điều ngược lại.

Những người ủng hộ lí thuyết chùm dây thần kinh đáp trả rằng sự việc không diễn ra như vậy. Điều đã khiến cho mọi trải nghiệm của tôi bện khớp với nhau không liên quan tới việc chúng thay mặt cho một cái gì khác; có thể là một hệ thống tương quan nào đó khiến chúng thay mặt *cho nhau* (nhưng không thay mặt cho bất kì trải nghiệm nào của bạn). Hãy tưởng tượng một số mảnh giấy nhỏ hợp thành một nhóm do việc mỗi mảnh bị ghim vào cùng một cái gối cắm kim (mô hình bản ngã trung tâm) – và một tập hợp những mạt sắt tạo thành một chùm vì chúng đều bị từ hóa do vậy mà dính vào nhau (mô hình lí thuyết chùm).

Bạn sẽ lưu ý sự tương đồng giữa những ý tưởng trên (cải đổi từ tác phẩm của Hume, *A Treatise of Human Nature*, cuốn 1, phần 4, đoạn 6 (1738)) và những ý tưởng của tác giả Phật giáo trong Chương 4 sách này. Nhưng cũng có những khác biệt, một trong những khác biệt lớn nhất là về vị thế của thể xác. Tác giả Phật giáo không ngần ngại gộp luôn cả thể xác ('dạng vật chất', sắc) như một trong năm

uẩn đã phối tạo thành con người, trong khi văn bản thế kỉ 18 thậm chí không bận tâm tới việc loại trừ nó, mà chỉ đơn giản là hoàn toàn bỏ qua nó. Thoạt đầu Hume dùng từ 'bản ngã', sau đó là 'bản ngã hoặc con người', rồi 'tâm trí', như thể những từ đó hiển nhiên là đồng nghĩa, tới mức câu hỏi 'Bản ngã (hoặc con người) là gì?' và 'Tâm trí là gì?' đối với ông chỉ là hai cách khác nhau để hỏi về cùng một vấn đề. Đó chính là sự thay đổi trong cách suy nghĩ do nhiều thế kỉ tư duy tôn giáo đã chịu ảnh hưởng sâu đậm của Plato và thuyết Tân Plato, với sự nhấn mạnh tầm quan trọng của linh hồn, tinh thần, và miệt thị thể xác.

Cũng còn một khác biệt lớn khác. Khi giới thiệu một học thuyết triết lí, luôn là một ý kiến hay khi hỏi xem điều gì xảy ra ngay sau đó – nghĩa là những người cổ vũ nó mong muốn gì ở nó. Chúng ta đã thấy là những người Phật giáo có sẵn trong tâm trí một mục đích đạo lí. Lí thuyết 'vô ngã' sẽ giúp chúng ta sống tốt đẹp hơn, tránh được những điều 'uế tạp', và thành công hơn trong việc tránh khổ đau. Bước kế tiếp của Hume rõ ràng là khác hẳn, chẳng liên quan gì tới đạo đức, nhưng liên quan nhiều tới cái mà giờ đây chúng ta gọi là khoa học về nhận thức. Nếu chúng ta không nhận ra một bản ngã thường hằng, làm sao chúng ta dám tin chắc rằng chúng ta vẫn là chính con người đó từ ngày này sang ngày khác? Và ông đề xuất một lí thuyết tâm lí để giải thích điều này (Theo những chuẩn mực hiện nay, thì lí thuyết đó khá là ngây thơ, nhưng vào thời đó thì chỉ thể trông chờ ở mức đó).

Thực ra chúng ta không so sánh hai con người cho bằng so sánh hai thời đại. Thời đại của Nagasena là thời cạnh tranh sinh tồn, còn của Hume là thời đại khoa học. Khi có sự khác biệt ở bối cảnh như vậy, ta không ngạc nhiên khi một ý nghĩ tương tự chợt trở nên có một vai trò rất khác. Điều này dẫn chúng ta tới chủ đề kế tiếp dưới đây.

Triết học và bối cảnh lịch sử

Liệu Plato và Hobbes, sống cách nhau hai ngàn năm, với những bối cảnh và tình huống khác nhau, có thể thực sự bàn cãi về cùng một sự thể? Khoan nói tới những nhà Phật giáo trước đó? Liệu một triết gia ngày nay có thể đặt ra cùng những vấn đề về bản ngã như Hume đã làm? Chẳng phải ý tưởng rằng chúng ta có thể nói về những chủ đề triết lí mà không quy chiếu tới người nào và thời nào đã tạo ra chúng thì xem ra có vẻ là những đề tài phi thời tính mà những nhà tư tưởng ở bất kì thời nào cũng có thể tham dự vào? Quan điểm này hoàn toàn ngược với quan điểm thông thường hiện nay. Chúng ta được nghe lặp đi lặp lại rằng mọi ý tưởng đều 'được định vị' – nghĩa là ràng buộc với những tình huống cá biệt về lịch sử, xã hội, và văn hóa trong đó những nhà tư tưởng phát hiện được chính họ.

Chắc chắn là tôi không muốn cổ vũ cho niềm tin rằng có những vấn đề muôn thuở luôn chờ để được giải đáp. Nhưng quan điểm rằng không hề có vấn đề hoặc giải đáp nào đứng ngoài những tình huống cụ thể do ai đó đặt ra,

thì có thể còn tệ hại hơn, và chắc chắn là không tốt hơn. Sự hấp dẫn của những quan điểm cực đoan đó một phần do chúng hết sức đơn giản, phần nào có phong thái kịch thần thoại Anh [pantomime] 'Ồ đúng vậy – Ồ không phải vậy'. Như ta vẫn thường thấy, chân lí nằm ở khoảng giữa, và phức tạp hơn nhiều. Ta có thể tiếp cận chủ đề này theo nhiều cách, nhưng tôi chọn cách này: có là chính đáng khi xem xét tư duy của ai đó đã qua đời trước đây rất lâu như một sự đóng góp vào kho dữ liệu hiện tại, như thể nó được đặt ra cho chúng ta, ở nơi đây và vào lúc này? Tôi nghĩ là vậy, và thậm chí còn có những lí do khiến chúng ta nên nghĩ như vậy. Tuy nhiên cần thực hiện điều này một cách cẩn trọng và – điều quan trọng nhất – chú tâm về điều chúng ta có thể bỏ lỡ.

Không gì có thể ngăn cản chúng ta rút một câu từ một văn bản cổ và xem liệu nó giúp gì cho chúng ta. Nhưng nếu bạn muốn rút ra cái *ý tưởng*, chứ không phải chỉ một câu, chúng ta có thể phải bỏ công sức để quyết định xem câu đó muốn nói gì. Nếu chúng ta không sẵn sàng để làm việc đó, chúng ta sẽ không thể trông đợi gì nhiều ở nó, và chắc hẳn chúng ta không thể chê bai tác giả của nó nếu chúng ta không rút ra được gì nhiều từ nó. Nhưng nếu có sự cẩn trọng nói trên thường là chúng ta sẽ thấy nó có liên quan đến những gì chúng ta quan tâm, vì nhiều nền triết học nảy sinh từ những sự kiện về những con người và về cuộc sống con người vốn là những gì khá bền vững – dẫu sao thì con người cũng không thay đổi bao nhiêu trong ba ngàn năm qua.

Nhận ra rằng điều gì đó là có liên quan, là một chuyện, nhận ra rằng nó có sức thuyết phục lại là chuyện khác. Giả dụ chúng ta bỏ qua những luận cứ của Plato và Hobbes vì coi chúng không đủ sức thuyết phục để xác lập thẩm quyền mà họ gán cho nhà nước. Điều đó có phần đúng: không có gì để nghi ngờ việc những luận cứ của họ có thiếu sót. Nhưng nếu chúng ta quay lưng lại với chúng, coi như chấm dứt vấn đề, có thể chúng ta đã mắc một số sai lầm.

Một là dù chúng ta có thể hiểu được điều họ viết ra thì chúng ta cũng không hiểu được *họ* – những mối quan tâm của họ về vấn đề cần có tư duy chính trị như thế nào, những tình huống đã làm nảy sinh những quan tâm đó và do vậy khiến những kết luận của họ lôi cuốn đối với họ. Như thế chúng ta có thể bỏ qua phần nhân tính đằng sau văn bản, và cùng với nó là một khía cạnh quan trọng rằng triết lí là nhằm tới điều gì. Thêm nữa, mỗi khi có bất kì điều không xác quyết nào về những gì họ muốn nói, thì việc hiểu được tại sao họ đã nói thế thường là cách hữu hiệu để giải quyết điểm mập mờ đó. Không quan tâm tới động cơ của họ sẽ khiến chúng ta có nguy cơ hiểu không đúng lời lẽ của họ.

Điểm thứ hai là việc chúng ta đánh giá thành tựu của một triết gia sẽ là thô thiển nghiêm trọng nếu chúng ta không thấy được những tình huống tri thức và cảm tính từ đó công trình của triết gia đó được triển khai. Ở trên, tôi đã đề xuất rằng chúng ta nên quan niệm triết lí như nỗ lực của con người bối rối nhằm tìm về tư duy đúng đắn. Đó

không phải một câu chuyện có thể được thẩm định mà không có một số hiểu biết về những tình huống trong đó những nhà tư tưởng nhận ra được khả năng của chính họ.

Vậy thì 'Phải chăng điều đó là đúng?' chắc hẳn không phải là câu hỏi duy nhất mà chúng ta cần cứu xét. Tuy nhiên, cũng có phần sai khi khước từ câu hỏi phải chăng triết gia của chúng ta đã đúng, hoặc liệu những luận cứ của họ có sức thuyết phục, chỉ vì họ đã sống trước chúng ta quá lâu rồi. Nói cho cùng, Plato không chỉ nhằm viết cho thời và nơi mà ông đã sống. Ngược lại, ông luôn luôn nỗ lực để khiến sự chú ý của chúng ta không nhằm vào cái nhất thời mà hướng về cái mà ông tin là thường hằng, và xem ra sẽ là rất đối trịch thượng (hoặc có thể là cách tự vệ?) khi gạt bỏ những tham vọng xa hơn của ông mà không có bất kì nỗ lực lương thiện nào để đánh giá chúng. 'Nào, nào, y vẽ ra cái nhà nước lí tưởng của chính y, phải không? – cái gã này tinh khôn gớm.'

Tôi hi vọng rằng giờ đây bạn bắt đầu lưu ý thấy điều khá là khích lệ. Kho tàng tài liệu triết lí rất rộng lớn gây kinh hãi, nhưng con số những chủ đề triết học riêng biệt đích thực thì không nhiều như vậy. Nhưng dù sao những chủ đề đó cũng là quá nhiều so với kích thước của tập sách rất ngắn gọn này, quả có thế, nhưng những chủ đề đó không phải là quá lớn lao. Chúng ta đã thấy những nối kết xuyên suốt hai ngàn năm giữa Plato và Mill, Plato và Hobbes, Hume và tác giả tập *Milinda*. Vấn đề không nằm ở chỗ trở nên quen thuộc với những chủ đề luôn trở lại, mà ở chỗ nhạy cảm đối với những biến thái mà những nhà tư

tưởng khác nhau đã xem xét những chủ đề đó theo cách riêng và vì mục đích riêng của họ. Và điều này có nghĩa là hiểu biết triết lí của người ta thì có tính tích lũy, và tích lũy khá nhanh chóng. Đó hẳn phải là điều tốt đẹp.

Chương 6

Về 'những chủ nghĩa'

Từ chuyện đá bóng tới việc làm vườn, qua cách nấu ăn, leo núi, và di truyền học về nhóm dân cư, mỗi chủ đề đều có thuật ngữ riêng. Hiển nhiên là với triết học cũng vậy, điều may mắn là hầu hết những thuật ngữ triết học không đáng sợ như vẻ ngoài của chúng. Trong Chương 4, chúng ta đã gặp thuật ngữ 'siêu hình' (metaphysics), nghĩa là sự nghiên cứu về (hoặc những quan điểm về) những nét đặc trưng tổng quát nhất của thực tại. Trong Chương 5, chúng ta gặp thuật ngữ 'thuyết căn cứ vào hệ quả' (consequentialism), một từ bao quát chỉ mọi lí thuyết đánh giá giá trị của bất kì sự thể nào căn cứ vào hệ quả của nó hơn là vào bản chất và sử tính của nó; rồi tới thuật ngữ 'nhận thức luận' (epistemology), là một ngành của triết học quan tâm tới kiến thức, niềm tin, và những khái niệm có liên hệ mật thiết với chúng như những lí lẽ và sự biện minh. Giờ đây chúng ta hãy xem xét một số thuật ngữ khác, tất cả đều tận cùng bằng 'ism', tức 'chủ thuyết'. Đây không phải vấn đề cày xới từ vựng vất vả – đúng hơn, là vấn đề tìm hiểu được nhiều hơn về triết học khi bạn học hỏi nhiều hơn về biệt ngữ.

Hầu hết những thuật ngữ triết học tận cùng bằng 'ism' (như 'consequentialism', thuyết căn cứ vào hệ quả) là những từ bao quát chỉ thị một loại học thuyết nói chung nào đó. Tính bao quát của chúng khiến chúng linh hoạt, dễ thích ứng, được dùng thường xuyên, nhưng cũng mang lại nhiều nguy cơ, chủ yếu là điểm gán cho chúng thêm nhiều nghĩa mà thực ra chúng không chứa đựng. Đừng bao giờ nghĩ rằng bạn đã hiểu hết, 'giải quyết xong' một triết gia chỉ vì bạn có thể xếp ông ta vào 'chủ thuyết' nào. Triết lí của George Berkeley (1685–1752) là một dạng thuyết duy tâm, và Hegel (1770–1831) cũng vậy; nhưng chưa bao giờ tôi nghe được rằng việc đọc triết gia này có thể giúp được chút gì trong việc tìm hiểu triết gia kia – vì tư duy của họ rất khác nhau. Mặt khác, Karl Marx (1818–1883) chắc chắn không phải một người duy tâm (thực ra đây là một từ có tính lăng mạ trong kho từ vựng marxist), nhưng về nhiều mặt, ông ta thực sự là người theo học thuyết Hegel, và một lời khuyên có vẻ là hiển nhiên nhất có thể tưởng tượng được, là một sinh viên cần biết đôi điều về Hegel trước khi đọc Marx.

Với lời cảnh báo đã nêu và được minh họa, chúng ta hãy bắt đầu với thuật ngữ *thuyết nhị nguyên* (dualism). Nó có thể được dùng để chỉ bất kì quan điểm nào thừa nhận (một cách chính xác) hai thế lực hoặc thực thể đối kháng, thế nên một thuyết thần học thừa nhận hai thế lực cơ bản mâu thuẫn nhau, một tốt và một xấu, thì được gọi là có tính nhị nguyên. Nhưng điều quan trọng hơn hết, là nghĩa thông thường nhất của nó là để chỉ một học thuyết theo

đó, thực tại gồm hai loại sự thể hoặc chất liệu rất khác nhau, cụ thể là tâm trí và vật chất; một con người là gồm mỗi thứ một ít trong hai thứ đó. Có lẽ người cổ vũ nổi tiếng nhất cho thuyết nhị nguyên theo nghĩa này là triết gia Pháp René Descartes (chúng ta sẽ xem xét một phần của công trình nghiên cứu của ông trong chương kế tiếp). Thực ra một số người thù địch với thuyết nhị nguyên, và ngày nay có rất nhiều người như vậy, xem ra đã đổ hết mọi tội cho Descartes (Về mặt lịch sử, điều này là đáng ngờ, ít nhất là vậy – vì Descartes chỉ cố gắng đưa ra chứng cứ thuyết phục cho một học thuyết đã có từ rất lâu đời).

Chắc chắn là thuyết nhị nguyên có những vấn đề của nó, đặc biệt nếu nó phải kết hợp với lí thuyết khoa học hiện đại. Một vấn đề hóc búa là: thực sự thì cái chất liệu thuộc tinh thần của người theo thuyết nhị nguyên làm công việc gì? Một cách tự nhiên chúng ta giả định rằng điều chúng ta nghĩ, cảm, ý thức, sẽ tác động vào cách ứng xử của chúng ta. Nếu tôi *nghĩ* rằng xe lửa sẽ rời đi trong mười phút nữa, và tôi *muốn* bắt kịp chuyến, và tôi *thấy* một biển báo ghi 'Trạm xe lửa', tôi sẽ đi về hướng mà tôi tin rằng biển báo chỉ dẫn. Điều này có nghĩa thể xác (vật chất) của tôi sẽ đi về hướng khác nếu như không có biển báo đó. Nhưng chẳng phải là lí thuyết khoa học đề xuất rằng mọi sự cố thể chất đều có những sự cố thể chất khác làm nguyên nhân của chúng? Trong trường hợp nào có thể có một cái gì *khác*, thuộc loại phi thể chất, khiến cho cơ thể tôi chuyển động? Những người theo thuyết nhị nguyên có thể phải cắn răng mà bảo rằng khoa học hoàn toàn sai về

điều đó. Vì nếu họ đồng ý rằng khoa học đã đúng ở điểm đó, và nếu họ đồng ý (sẽ là kì quái nếu không thế) rằng điều chúng ta nghĩ, cảm, vân vân, tác động vào điều chúng ta làm, thì hệ quả sẽ là sự suy nghĩ, cảm nhận, ý thức, vân vân, phải là những quá trình thuộc *thể chất*. Trong trường hợp này vẫn là câu hỏi trên quay trở lại: cái chất liệu phi thể chất đó, cái 'tâm trí' đó, thực sự làm công việc gì? Nhưng những người theo thuyết nhị nguyên không thể *chỉ* nói rằng khoa học đã sai lầm khi cho rằng mọi sự cố thể chất đều có những sự cố thể chất khác làm nguyên nhân của chúng. Điều đó sẽ không thuyết phục bất kì ai đã không bị thuyết phục ngay từ đầu. Họ sẽ cần một lí lẽ nào khác để nói rằng có điều gì đó về chúng ta mà không phải là thuộc về thể chất. Khi chúng ta tìm hiểu về Descartes chúng ta sẽ thấy là một người theo thuyết nhị nguyên có điều gì đó để cống hiến về vấn đề này.

Như vậy, bạn có thể nghĩ rằng nếu thuyết nhị nguyên là quan điểm rằng có hai loại chất liệu cơ bản, tâm trí và vật chất, thì có thể chúng ta cũng thấy có một học thuyết cho rằng chỉ có vật chất, và một học thuyết khác chủ trương rằng không có gì khác ngoài tâm trí. Và bạn hoàn toàn đúng. Học thuyết đầu được gọi là *chủ nghĩa duy vật* - materialism, học thuyết sau là *chủ nghĩa duy tâm* - idealism (không phải là chủ nghĩa tinh thần, mentalism), và cả hai đều có lịch sử lâu đời.

Chủ nghĩa duy vật xuất hiện sớm sủa nhất mà chúng ta có được tài liệu ghi chép rõ ràng là của trường phái Ấn Lokāyata, thường được biết dưới tên gọi Cārvāka, là tên

của một trong những nhà tư tưởng lỗi lạc nhất của họ (tiện đây, xin phát âm 'c' tiếng Phạn như âm 'ch' tiếng Anh). Hãy ghi nhớ trường phái này, nếu bạn tự thấy mình rơi vào sai lầm chung là tưởng rằng mọi triết lí Ấn Độ đều có tính thần bí, tôn giáo, và khổ hạnh. Trường phái này cho rằng chỉ có sự nhận thức mang lại kiến thức, và điều gì bạn không thể nhận thức thì nó không hiện hữu. Linh hồn bất tử, như những người Bà la môn giả định, truyền từ kiếp này sang kiếp khác, chỉ là hư cấu. Bạn có một cuộc đời, và chỉ một mà thôi – hãy cố mà hưởng thụ nó. Trào lưu này dường như tồn tại khoảng hơn một ngàn năm; thật đáng tiếc là tất cả những gì mà nay chúng ta biết về nó đều đến từ những ghi chép của những đối thủ của nó.

Ở Hi Lạp, Democritus – một triết gia gần như là cùng thời với Socrates – đề xuất một lí thuyết xem ra rất hiện đại, cho tới khi nền vật lí học thế kỉ 20 làm thay đổi bức tranh toàn cảnh này: vũ trụ gồm hằng hà sa số những hạt vật chất rất nhỏ di chuyển trong chân không hoặc trong khoảng không gian trống rỗng. Những vật rất nhỏ đó được gọi là những 'nguyên tử', atoms (từ tiếng Hi Lạp có nghĩa là không thể cắt nhỏ hoặc phân chia ra); chúng và khoảng trống không mà chúng di chuyển qua, thực sự là tất cả những gì hiện hữu. Giả thiết khá hay này được Epicurus (chúng ta đã nói qua về ông) và trường phái của ông tiếp thu, nhưng nơi dễ tìm đọc nhất về nó là trong một tác phẩm nổi tiếng của Lucretius, một người La Mã ngưỡng mộ Epicurus, cuốn *Of the Nature of Things* (Về Bản chất của Sự vật) (hoặc *Of the Nature of the Universe* (Về Bản

chất của Vũ trụ) – tùy thuộc vào bản dịch mà bạn có được).

Bạn có thể trông chờ rằng chủ nghĩa duy vật hoàn toàn không tương thích với bất kì dạng niềm tin tôn giáo nào – như trường hợp trường phái Lokāyatas khẳng định. Nhưng hãy cảnh giác vì có những bất ngờ! Những người của trường phái Epicurus tin vào sự hiện hữu của các thần linh, nhưng lại cho rằng (do đòi hỏi của tính nhất quán) các thần linh có thể xác được làm bằng loại vật chất rất tinh khiết (Họ sống ở đâu đó rất xa trần gian này, trong một trạng thái viên mãn thần thánh và hạnh phúc an nhiên – không mảy may quan tâm tới cuộc sống con người. Những đối thủ của trường phái này cho rằng quan niệm như thế tỏ ra họ chính là những người vô thần nhưng lại không chịu thừa nhận vậy).

Thuật ngữ 'chủ nghĩa duy vật' như nó được dùng trong đời thường có nghĩa khá khác biệt. Một 'cô gái quá thiên về vật chất' ('material girl') không phải là một cô gái chỉ thuần là do vật chất hình thành – dù nếu những nhà duy vật về mặt triết học đã đúng khi nói rằng chỉ vật chất là tất cả những gì từ đó cô ta được hình thành, và cái thế giới vật chất trong đó cô ta sống cũng thế. Nhưng 'chủ nghĩa duy vật' trong cuộc sống thường nhật mà một số người ca thán và một số khác lại vui hưởng nó thì không phải hoàn toàn không liên quan tới thứ chủ nghĩa duy vật của những triết gia. Cô gái quá thiên về vật chất Madonna có được những lạc thú của cô ta phần lớn từ những đối tượng vật chất – sở hữu chúng và tiêu thụ chúng – hơn là

những lạc thú của tâm trí. Chủ nghĩa duy vật trong cuộc sống thường nhật là sự gắn bó với những gì là vật chất – ở đây hiểu theo nghĩa của những triết gia – đối nghịch với những gì là tinh thần hoặc trí tuệ. Triết lí của Marx sở dĩ được gọi là duy vật biện chứng, không phải vì ông ta cho rằng không có gì khác ngoài vật chất, mà vì ông ta cho rằng những nguyên nhân nền tảng quan trọng nhất trong cuộc sống con người là những nguyên nhân vật chất: những sự kiện kinh tế về cách mà xã hội sản xuất ra những của cải vật chất ('Biện chứng' là gì, là vấn đề chúng ta sẽ xem xét trong Chương 7 khi bàn về Hegel, dưới đây, trang 130 và các trang tiếp theo).

Chủ nghĩa duy tâm cũng là một thuật ngữ có một nghĩa dùng trong đời thường và một nghĩa chuyên ngành. Trong nghĩa chuyên ngành nó được dùng để chỉ những quan điểm khước bác sự hiện hữu của vật chất và cho rằng mọi sự thể đều là tâm trí hoặc tinh thần, như quan điểm của giám mục Ireland George Berkeley, người mà chúng ta đã nói đến trên đây. Người nào nói với chúng ta như vậy, tốt hơn là người đó nên giải thích ngay sau đó, rằng phải nói thế nào về những sự vật như bàn ghế và núi non mà chúng ta va phải hay ngã từ trên núi xuống. Khi nghe được rằng luận cứ của Berkeley là không thể khước bác, Tiến sĩ Johnson, một người nổi tiếng trong giới văn học, được cho là đã đáp lại như sau: 'Tôi khước từ ông ấy như thế này này', và ông đã đá đi một viên đá. Nhưng khước từ luận cứ Berkeley không phải là điều dễ dàng (Tôi dùng từ 'khước từ' để nói là có nghĩa phải *chỉ ra được* rằng điều

gì đó là sai, chứ không chỉ *nói* rằng nó thì sai – nói thì rất dễ và ai cũng nói được, đặc biệt là với người như Tiến sĩ Johnson, người hiếm khi không bày tỏ ý kiến hoặc một cách diễn đạt ý kiến rất đáng ghi nhớ).

Có lẽ là có thể khước từ luận cứ Berkeley, nhưng chỉ thể làm được điều đó khi chúng ta có thể bằng cách này hay cách khác đánh bại được đường lối tư duy đã sáo mòn sau đây. Điều mà tôi thực sự có ý thức khi tôi nhìn một cái bàn thì không phải là chính cái bàn, mà là *đối với tôi cái bàn trông như thế nào*. 'Đối với tôi nó trông ra làm sao' không mô tả cái bàn, mà mô tả tâm trí tôi – đó là trạng thái của ý thức mà một đối tượng, dù nó là cái gì bất kể, đã tạo ra trong tôi khi tôi nhìn vào nó. Và điều đó vẫn đúng cho dù tôi nhìn cái bàn từ khoảng cách gần hay xa, hoặc từ bất kì góc độ nào; và điều đó vẫn đúng nếu tôi *chạm* vào cái bàn – chỉ khác là khi đó đối tượng (dù nó là vật gì) tạo ra nơi tôi một loại trạng thái ý thức khác, nghĩa là xúc giác thay vì thị giác. Nếu tôi đá cái bàn (hoặc đá viên đá của Tiến sĩ Johnson) và tôi bị đau chân, thì đó vẫn là một trạng thái ý thức khác của tôi. Phải thừa nhận rằng những trạng thái ý thức đó rất khớp với nhau; chúng ta mau chóng học được chỉ từ rất ít những trạng thái đó để tiên liệu hoàn toàn chính xác những trạng thái còn lại sẽ như thế nào – một thoáng nhìn, và chúng ta hầu như biết được là nên trông chờ điều gì. Nhưng chính cái bàn, cái bàn vật thể, không phải là một sự kiện được xác lập cho bằng một *giả thuyết* mà nó giải thích mọi trạng thái ý thức được nhận biết đó.

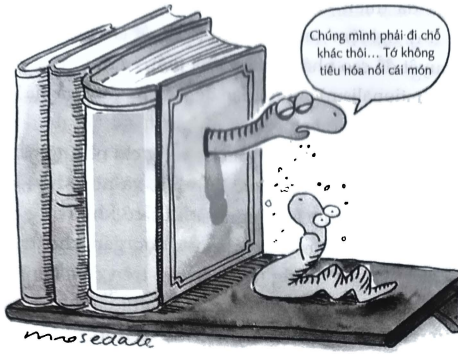
Như thế nó có thể sai – một giả thuyết nào khác có thể là đúng. Chính xác là Berkeley nghĩ như vậy, cho dù một phần vì ông ta tin rằng mình đã chứng minh được rằng chính cái ý tưởng về một hiện thể [existent] phi tâm trí là không nhất quán (Ở đây tôi sẽ không làm bạn bối rối bởi chứng cứ được cho là của ông). Như ông đã tin tưởng vào một vị thần nhân đức và toàn năng, ông đã coi ý chí của vị thần đó là nguyên nhân trực tiếp của những trạng thái ý thức của chúng ta, và ông tuyên bố rằng vật chất là thừa thãi, không cần thiết – cũng như là không nhất quán.

Hume – một lần nữa – đưa ra một bình luận thật hay. Ông nói rằng những luận cứ của Berkeley 'không cho phép trả lời và không gây được thuyết phục'. Dù không thể tìm ra cách để tin vào sự phủ nhận vật chất của Berkeley, thì một chứng cứ thuyết phục rằng ông ta *không thể* đúng cũng cực kì khó nắm bắt. Bản thân tôi không tin rằng có một chứng cứ như vậy – dù rằng, bạn sẽ không ngạc nhiên khi nghe tôi nói, tôi cũng chẳng tin vào luận cứ Berkeley.

Một số hệ thống triết học (như của Hegel) được coi là duy tâm không phải vì chúng phủ nhận sự hiện hữu của chính vật chất mà vì chúng xem nó là phụ thuộc vào tâm trí hoặc tinh thần, là cái thực sự quyết định tính chất của thực tại và ban bố mục đích cho thực tại. Cách hiểu này về 'chủ nghĩa duy tâm' giống với cách hiểu về 'chủ nghĩa duy vật' mà chúng ta đã lưu ý trên đây, khi ứng dụng vào triết học của Karl Marx. Nhưng khi dùng trong cuộc sống

thường nhật, thì không còn sự giống nhau đó nữa giữa khái niệm duy tâm với 'chủ nghĩa duy vật'. Sự quan tâm của một người quá thiên về vật chất (materialist) là gắn với những của cải vật chất ngược với những giá trị tâm trí, tinh thần hoặc tri thức; trong khi một người theo chủ nghĩa lí tưởng (idealist) không phải là người luôn chú tâm tới những thứ nói sau thay vì những thứ nói trước trên đây, mà là người hiến mình cho *những lí tưởng*. Và những lí tưởng chủ yếu là *những sự thể trong tâm trí*, vì chúng là những ý nghĩ của những tình huống thực ra không có trong thực tại, mà là những gì chúng ta có thể nỗ lực để tiếp cận càng gần gũi càng tốt, trong chừng mực mà những điều kiện của cuộc sống cho phép. Tính chất tinh thần của những lí tưởng đã tạo ra sự nối kết giữa cách dùng thường ngày và cách dùng chuyên ngành của thuật ngữ 'chủ nghĩa duy tâm'.

Hai loại 'chủ nghĩa' nữa mà người ta thường nghe nói tới, và có khuynh hướng xuất hiện cùng nhau như một cặp của hai thể được cho là đối nghịch nhau, đó là *'chủ nghĩa duy nghiệm'* (empiricism) và *'chủ nghĩa duy lí'* (rationalism). Trong khi 'chủ nghĩa nhị nguyên', 'chủ nghĩa duy vật', và 'chủ nghĩa duy tâm' thuộc về siêu hình học (thực tại là loại sự thể nào?), thì cặp này hoàn toàn thuộc về nhận thức luận (chúng ta biết được bằng cách nào?).



Hình 10. Mỗi chủ đề đều chỉ nói về chính nó.

Theo cách thô thiển nhưng cũng có phần đúng, chúng ta đều phân biệt nhận biết với suy nghĩ. Nhìn những vật trên bàn của bạn, nhận biết cái này là cây bút, cái kia là một máy tính, là một chuyện; nhưng nghĩ về chúng lại là chuyện khác, ví như tự hỏi liệu chúng còn sử dụng được không, và nếu không thì phải làm gì đây. Và chúng ta đã quen thuộc với ý nghĩ rằng những nhà thiên văn học bỏ rất nhiều thì giờ để quan sát bầu trời, trong khi các nhà toán học dường như chỉ ngồi tìm các giải đáp cho các vấn đề của họ, không cần nhìn vào bất kì vật gì ngoài những gì họ viết xuống giấy. Như vậy, ở đây, xét theo bề ngoài, có hai cách hoàn toàn khác nhau để đạt được tri thức. Một số

triết gia đã thiên về cách này và hạ thấp cách kia: 'chủ nghĩa duy nghiệm' (empiricism) là từ rất chung để chỉ các học thuyết đề cao nhận thức và hạ thấp tư duy, 'chủ nghĩa duy lí' (rationalism) ngược lại đề cao tư duy và hạ thấp nhận thức.

Có thể có những triết gia cho rằng chỉ những gì ta có thể nhận ra mới có thể được lĩnh hội, và như thế không thừa nhận là tư duy, suy luận và lí trí có khả năng nhận thức. Quan điểm thuộc loại này được gán cho trường phái Lokāyata, mà chúng ta đã đề cập trên đây, liên quan đến chủ nghĩa duy vật. Theo một số ghi chép còn được lưu trữ, thì trường phái này còn đi xa hơn, chủ trương rằng chỉ những gì chúng ta có thể nhận thức mới là hiện hữu. Nếu vậy (nhưng hãy nhớ rằng mọi ghi chép về họ mà chúng ta có được đều do các đối thủ của họ viết lại!), chắc chắn là họ đã vượt quá sức của chính họ. Không một ai, khi nghĩ rằng tri thức chỉ gồm những gì bạn nhận biết, có thể khẳng định mình biết được là cái không thể nhận biết lại hiện hữu, vì đó không phải cái mà bạn có thể nhận thấy được. (Vì nói vậy cũng có nghĩa như thể khẳng định ta có thể *nghe được* rằng cái không thể nghe thấy thì hiện hữu).

Một nhà duy nghiệm khi cho rằng chỉ có tri giác đem lại tri thức không cần phải nói rằng bản thân quá trình tri giác không hề có sự tham dự của tư duy, và điều chúng ta có được là tri giác thuần túy không nhiễm chút tư duy nào. Nhưng ngay cả khi nhìn cái bàn và thấy rằng trên đó có một cây bút, thì điều đó cũng đòi hỏi nơi tôi nhiều hơn cái

việc chỉ ghi nhận thụ động những mô hình của ánh sáng lọt vào mắt tôi. Tôi cần phải biết chút ít về những cây bút, tối thiểu là chúng trông ra làm sao, và rồi sử dụng cái hiểu biết đó, nếu không tôi sẽ *nhìn cái bút* không hơn gì cái máy chụp hình mà tôi dùng để chụp cái bút. Tri giác là diễn giải, trong khi cái máy chụp hình chỉ ghi nhận những mô hình của ánh sáng. Như thế một chủ nghĩa duy nghiệm bớt phần thô ráp sẽ thừa nhận rằng sự phân loại, tư duy, suy luận, và lí trí, tất cả cũng có vai trò chính đáng của chúng. Nhưng nó sẽ giữ quan điểm rằng hầu như tự chúng không thể tạo ra bất kì tri thức nào. Ý kiến rằng không hề có tri giác nào lại không có tư duy trong đó có thể đúng; nhưng ý kiến rằng không hề có tri thức nào lại không kèm theo tri giác cũng có thể đúng. Rốt cuộc, mọi tri thức đều bị quy định bởi tri giác; chúng có thể vượt qua tri giác, nhưng chúng đều phải xuất phát từ nó.

Nhà duy nghiệm có thể cống hiến một luận cứ thuyết phục cho quan điểm này; bất kì ai muốn là nhà duy lí phải có sẵn câu trả lời. Trong tri giác, theo cách nào đó chúng ta tiếp xúc với những sự vật quanh ta; chúng tác động lên những giác quan của chúng ta. Nhưng nếu chúng ta cố gắng suy nghĩ hoàn toàn độc lập với tri giác, thì đâu là mối liên kết giữa chúng ta và những sự vật mà chúng ta đang nỗ lực để tư duy về chúng? Vì nếu không có mối liên kết như thế, thì ngoài kia là thực tại, và nơi đây chúng ta tách ra để suy nghĩ về chính chúng ta. Điều đó xem ra như thể một phương thức hoàn toàn tưởng tượng, cũng có thể rải rác có chút dự đoán may mắn đầy tình cờ nào đó. Chúng

ta hãy lướt qua để xem ba triết gia có khuynh hướng duy lí rất mạnh, là Plato, Kant, và Hegel, đã đáp trả thách thức này như thế nào.

Theo Plato, điều mà lí trí cho chúng ta biết, thì chẳng hề là trực tiếp về thế giới của những cảm giác, mà là về những thực thể vĩnh hằng, siêu việt, gọi là những Ý niệm hoặc những Hình thái: điều Thiện, điều Đúng, điều Bình đẳng, điều Đẹp. Những sự vật mà chúng ta nhận biết bằng giác quan là tốt, bình đẳng, vân vân, trong chừng mực mà chúng 'tham dự' vào những Hình thái này hoặc xấp xỉ với những chuẩn mực do những Hình thái đó quy định. Nhưng bằng cách nào Lí trí có được tri thức về những Hình thái? (Bạn biết được điều này nếu bạn theo lời khuyên của tôi là đọc tập *Phaedo* của Plato, là tập kế tiếp liền tập *Crito*). Plato đã dùng tới một niềm tin không hề xa lạ với tư duy Hi Lạp cổ đại. Linh hồn con người đã tồn tại trước khi nó nhập vào thể xác hiện tại. Trong cuộc hiện hữu trước đây của nó, nó đã có trải nghiệm về những Hình thái – Plato ám chỉ không rõ ràng về trải nghiệm tương tự như tri giác – và giờ đây điều nó đã được học biết được hồi tưởng lại qua tư duy lí tính.

Kant, người sẵn lòng thừa nhận chủ nghĩa duy nghiệm hơn nhiều so với Plato hoặc Hegel, đã đáp trả thách thức nói trên theo cách mới mẻ và triệt để. Lí trí không thể cho chúng ta biết bất kì điều gì về những sự thể không thể nhận biết – một cách chung chung nó chỉ có thể cho chúng ta biết rằng trải nghiệm của chúng ta chắc hẳn là giống như thế nào. Và nó có thể làm thế chỉ vì *trải*

nghiệm của chúng ta được định hình bởi chính tâm trí của chúng ta. Lí trí, vận hành trên chính nó, thực sự chỉ cho chúng ta biết tâm trí chúng ta hoạt động như thế nào – đó là lí do tại sao nó có thể hoạt động mà không cần nhờ vào tri giác của chúng ta về phần còn lại của thế giới.

Đáp trả của Hegel không giống của Plato, ở chỗ ông bắt đầu với một hệ thống những ý nghĩ hoặc những cái phổ quát mà ông gọi chung là 'Ý niệm'. Đó chính là lực điều động mà nó cơ cấu hóa toàn bộ thực tại, tức là bao gồm cả tâm trí chúng ta và những phạm trù trong đó chúng ta tư duy, cũng như là phần còn lại của thực tại là những gì mà chúng ta suy nghĩ về. Đó là lí do tại sao chúng ta có thể trông chờ rằng lí trí chúng ta, ngay cả khi chỉ vận dụng trên chính nó, độc lập với tri giác, vẫn hòa nhập được với thế giới. Chủ thể suy luận và đối tượng của nó chia sẻ cùng một cơ cấu, là cơ cấu của Ý niệm.

Ba thí dụ trên đây chỉ ra cho chúng ta thấy rằng sự đối nghịch giữa chủ nghĩa duy nghiệm và chủ nghĩa duy lí không phải là một cuộc đụng độ nhỏ. Những người bắt đầu bằng việc đứng ở hai phía đối nghịch nhau, tới điểm này sẽ thuộc về hai thế giới tách biệt nhau, ấy là nói về mặt siêu hình. Nhưng không phải là tôi có ý ám chỉ rằng chỉ có chủ nghĩa duy lí phải đương đầu với những khó khăn còn chủ nghĩa duy nghiệm thì không có vấn đề. Không phải vậy, như chúng ta sẽ sớm nhận ra.

Một 'chủ nghĩa' khác cũng hay được nói tới, là *chủ nghĩa hoài nghi* (scepticism). Tất nhiên người ta có thể hoài nghi về những sự việc cụ thể như về tính trung thực của

Ủy ban Olympic, về sự hiện hữu của những vật thể bay không được xác định, hoặc về hiệu quả của chế độ dinh dưỡng ít chất béo, nhưng khi 'chủ nghĩa hoài nghi' xuất hiện trong những văn bản triết lí nó thường ám chỉ điều khái quát hơn: sự khước bác hàng loạt rất nhiều những khẳng định về tri thức, hoặc những nghi hoặc về rất nhiều niềm tin. Tất nhiên không phải chỉ là vấn đề số lượng. Bất kì chủ nghĩa hoài nghi nào xứng đáng để có chỗ trong sử sách phải nhắm tới những niềm tin thực sự được củng cố, và được coi là quan trọng – nã đạn pháo vào sa mạc thì đâu có được tưởng thưởng.

Điều trên có nghĩa là có rất nhiều ý tưởng đã từng là hoài nghi vào thời của chúng, nhưng nay được lí giải khác đi. Một thí dụ thuyết phục hẳn là tập *Quod Nihil Scitur* ('That Nothing is Known' (Chẳng thể biết được bất kì điều gì)), của triết gia/thầy thuốc người Bồ Đào Nha tên là Francisco Sanchez (1551–1623). Thật khó để tìm được một tựa sách nào đọc lên lại có vẻ hoài nghi hơn thế, nhưng những gì theo sau nó đối với chúng ta xem ra không có tính hoài nghi nhiều tới mức như cuộc công kích dữ dội vào trường phái Aristotle, thịnh hành vào thời đó, nhưng đã bị ngờ vực từ rất lâu rồi. Khi những nhà hoài nghi thành công thì họ thôi không còn giống như những nhà hoài nghi nữa; họ giống như những nhà phê phán đã tỏ ra là đúng.

Những dạng khác của chủ nghĩa hoài nghi có một thời gian được lưu truyền lâu dài hơn. Đó là những dạng mà đích nhắm của chúng là những niềm tin muôn thuở

của con người, hoặc những niềm tin trong cuộc sống thường nhật, hoặc thường được gọi là lẽ phải thông thường. Thí dụ nổi tiếng nhất ở thời hiện đại được thấy ở ngay phần mở đầu của tập *Meditations* (Những Trầm tư) của Descartes, ở đó chúng ta bị đe dọa rằng có khả năng là chúng ta không thể dựa vào các giác quan để biết được bất kì điều gì về thế giới, thậm chí ngay cả vấn đề liệu có thực là có thế giới này hay không. Nhưng Descartes theo như chương trình của chúng ta sẽ được đề cập ở chương kế tiếp, vậy chúng ta hãy trở lại với trường phái của Pyrrho (ước chừng khoảng 365–275 TCN), nguồn gốc của triết lí hoài nghi được triển khai rộng nhất mà chúng ta biết được. Tất cả có thể được tìm thấy trong một cuốn sách duy nhất, *Outlines of Pyrrhonism* (Những nét chính của chủ thuyết Pyrrho) của Sextus Empiricus. Sextus, vào thời điểm nở rộ nhất của tài năng của ông khoảng năm 200, đã ghi chép lại qua những chi tiết đầy cảm mến về những mục đích, những luận cứ, và những kết luận của hệ thống triết học đó. Thật may mắn cho trào lưu triết học nào có được một người chép sử biên niên như ông.

Những người của trường phái Pyrrho buổi đầu đã làm việc cật lực. Họ đã lập danh mục mười 'cách chuyển thành nghĩa bóng', hoặc những cách để biện giải cho kết luận hoài nghi của họ rằng chúng ta không có đủ cơ sở cho bất kì xác tín nào rằng những sự thể thực sự như thế nào, tương phản với cách mà những sự thể xuất hiện trước chúng ta. Đối mặt với một 'người giáo điều' (hay Khuyển nho - dogmatist) - một trong những tên gọi nhã nhặn hơn

mà họ dùng để chỉ những người như là thuộc trường phái Aristotle hoặc những nhà khắc kỉ, là những người khẳng định là mình biết những sự thể như vậy – chiến lược ưa thích của họ là tìm ra một con vật nào đó mà với nó những sự thể xuất hiện theo cách khác, hoặc những người khác mà với họ những sự thể đó xuất hiện theo cách khác, hoặc những tình huống trong đó những sự thể xuất hiện khác so với những người khẳng định sự hiểu biết; và sau đó họ biện luận rằng không có cách nào để giải quyết bất đồng mà không tùy tiện dành ưu tiên cho một quan điểm so với những quan điểm còn lại. Trong một đoạn Sextus biện luận rằng không có lí do để dành ưu tiên cho cách mà một sự thể nào đó xuất hiện trước một người giáo điều [dogmatist] với cách mà cũng sự thể đó xuất hiện trước một con chó [dog]. Đôi khi người đọc sẽ bắt gặp ông biện luận từ những tiền đề mà một người hoài nghi có thể cho là không đáng tin cậy. Có lẽ ông và những người theo chủ thuyết Pyrrho, không phải lúc nào cũng nhằm tới muôn đời sau, mà là tới những người đương thời của họ – và cảm thấy rằng điều mà *họ* chấp nhận có thể được dùng một cách chính đáng để chống lại những người đó.

Ngày nay, người ta thường gặp vấn đề là điểm chủ yếu của một chủ nghĩa hoài nghi toàn diện là gì – vấn đề được đặt ra có tính tu từ, với hàm ý là có thể chẳng có điểm chủ yếu nào. Nhưng chắc chắn là những người theo chủ thuyết Pyrrho nghĩ rằng chủ nghĩa hoài nghi của họ có một điểm chủ yếu: đạt được thành tựu là sự tĩnh lặng trong tâm trí, sự không bị phiền lụy, *ataraxia*. Họ có biết đôi

điều về sự thanh thản của tâm trí. Nếu bạn muốn nhấn mạnh vào chân lí trong quan điểm của bạn, hãy nhớ rằng có một cái giá phải trả: cuộc sống sẽ trở thành một cuộc cãi lộn ầm ĩ không bao giờ dứt của trí tuệ. Và nếu cuộc cãi lộn ầm ĩ đó chỉ là về mặt trí tuệ, thì bạn còn là may mắn; đặc biệt trong tôn giáo và chính trị, những chuyện cãi lộn đó thường có kết cục là đánh bom và thiêu đốt. Tôi nghĩ rằng họ còn biết một điều gì khác nữa: một mặt, những sự thể xuất hiện trực tiếp trước các giác quan của chúng ta ra sao; mặt khác, những sự thể đó thực sự ra sao; việc chuyển từ mặt này sang mặt khác là một công cuộc chậm rãi hơn nhiều, nhiều hiểm họa hơn, mất nhiều công sức hơn, so với những gì mà nhiều người đương thời của họ đã quan niệm.

Kế hoạch hoài nghi ưa thích của những người theo chủ thuyết Pyrrho nhắc nhở chúng ta rằng việc một sự thể xuất hiện như thế nào thì không chỉ tùy thuộc vào sự thể đó: còn tùy thuộc vào tình trạng của *người* mà sự thể đó xuất hiện trước người đó, và vào phương tiện *qua đó* nó xuất hiện. Điều này dẫn chúng ta tới 'chủ nghĩa' cuối cùng của chúng ta: *chủ nghĩa tương đối* (relativism). Chủ nghĩa tương đối không phải là một học thuyết cụ thể, mà là một loại học thuyết – có lẽ tôi có thể nói thêm, một loại rất thịnh hành trong giới trí thức vào lúc này. Ý tưởng chung về nó thì dễ nắm bắt. Một người theo thuyết tương đối về đạo đức sẽ cho rằng không có cái gọi là tốt (đơn thuần hoàn toàn), đúng hơn chỉ có cái tốt-trong-xã-hội-này, tốt-trong-xã-hội-kia. Một người theo thuyết tương đối về thẩm

mĩ sẽ khước từ ý niệm rằng một sự vật có thể hoàn toàn là đẹp; chúng ta luôn phải đặt vấn đề 'Đẹp đối với ai, trong mắt ai?' Một người theo thuyết tương đối về ẩm thực sẽ không quan tâm tới vấn đề liệu trái dứa ăn có ngon không – mà phải là vấn đề 'nó là ngon đối với ai, ăn vào lúc nào, và ăn cùng với món nào khác?' Một người theo thuyết tương đối về văn học không tin rằng những văn bản có chứa đựng những ý nghĩa – trừ phi, trong trường hợp tốt nhất, hiểu theo nghĩa chúng có một loạt ý nghĩa thích hợp với một loạt độc giả, và có thể thậm chí có nhiều nghĩa ở nhiều giai đoạn khác nhau đối với cùng một người đọc. Một người theo thuyết tương đối về lí tính sẽ nói rằng điều hợp lí thì liên quan tới những nền văn hóa, với hệ quả là (tỉ dụ vậy) thật không chính đáng khi áp đặt những chuẩn mực khoa học 'phương Tây' đối với những niềm tin truyền thống ở châu Phi về ma thuật để tuyên bố rằng chúng là phi lí tính.

Một loạt những thí dụ trên đã minh họa một số điểm quan trọng về chủ nghĩa tương đối. Một điểm trong số đó, là tính có vẻ hợp lí ban đầu của những phạm trù khác nhau của chủ nghĩa tương đối thì thay đổi rất đáng kể. Nhiều người dễ dàng chấp nhận chủ nghĩa tương đối về thẩm mĩ, và một số người khác nghĩ rằng điều tôi nói về 'chủ nghĩa tương đối về ẩm thực' *hiển nhiên* là đúng. Nhưng quan điểm rằng lí tính là tương đối đối với từng nền văn hóa khác biệt là một học thuyết gặp nhiều vấn đề khó khăn hơn nhiều, cũng như chủ nghĩa tương đối về những giá trị đạo đức. Hãy nhớ rằng những học thuyết

này không nói rằng những niềm tin khác nhau *được xem là* hợp lí trong những xã hội khác nhau, và rằng những giá trị đạo đức khác nhau *được thừa nhận* trong những xã hội khác nhau; vì đó là điều không ai nghi ngờ. Những học thuyết đó nói rằng vấn đề những thứ nói trên *thực chất là gì*, là điều có thể thay đổi từ xã hội này sang xã hội khác, và không hề hiển nhiên như bạn nghĩ. Vậy nếu bạn nghe ai đó nói về chủ nghĩa tương đối mà không nói là tương đối *về vấn đề gì*, hãy che mặt ngáp dài.

Những thí dụ trên còn minh họa một điểm quan trọng khác. Không chỉ là chủ nghĩa tương đối đặc thù về một vấn đề nào đó, còn là vấn đề nó là tương đối đối với cái gì: với cá nhân, với một xã hội, một nền văn hóa (lại còn có rất nhiều xã hội đa văn hóa), một thời kì lịch sử, hay là cái gì khác nữa. Những dạng này của chủ nghĩa tương đối, giống như về 'ẩm thực', có thể tập trung hợp lí vào cá nhân, có một lợi thế lớn: không giống những xã hội, những nền văn hóa, và những thời kì, thật rõ ràng là một cá nhân khởi đầu và kết thúc nơi đâu. Nếu những người châu Âu không nên mang những chuẩn mực khoa học của họ áp đặt lên những niềm tin ở châu Phi về ma thuật, liệu họ có thể đem chúng áp đặt một cách đúng đắn lên những niềm tin ở châu Âu về ma thuật? Hoặc là chỉ trên những niềm tin *đương đại* ở châu Âu về ma thuật? Hãy tưởng tượng chính bạn sống chung chạ với những người, theo thông lệ và không hề có day dứt về đạo đức, vẫn bỏ mặc cho chết những trẻ sơ sinh mà họ không muốn có (Vẫn tồn tại những xã hội như vậy). Liệu bạn có thể nói 'Ồ, tốt thôi.

Thì họ nghĩ như vậy mà, đó là nền văn hóa về mặt đạo đức của họ, của chúng ta thì khác', như thể 'Họ nói tiếng Pháp, còn chúng ta nói tiếng Anh'? Kinh nghiệm cay đắng cho thấy rằng nhiều người không cho là có thể dễ dàng như vậy.

Tôi sẽ là người hướng dẫn tồi nếu tôi khiến bạn có ấn tượng rằng một đoạn ngắn gọn lại có thể thanh toán xong vấn đề chủ nghĩa hoài nghi về mặt đạo đức và tri thức, mà không báo trước. Dù vậy, hãy lưu ý rằng trong một số lĩnh vực chủ nghĩa tương đối sẽ phải gánh chịu một chuyến đi gian nan. Chuyến đi là gian nan về mặt lí thuyết, vì sự khó khăn khi phải phát biểu rõ ràng là chủ nghĩa hoài nghi thực sự muốn nói gì và không muốn nói gì; và là gian nan trên thực tế, vì sự khó khăn phải ở trạng thái chờ đợi khi thời điểm quyết định tới.

Chương 7

Vài sự kiện nổi bật khác nữa

Một sự tuyển chọn cá nhân

Trong các Chương 2, 3, và 4 chúng ta đã xem xét kĩ lưỡng ba văn bản triết học. Trong chương này, tôi sẽ giới thiệu ngắn gọn thêm vài văn bản triết học mà tôi ưa thích. Sự tuyển chọn có tính cá nhân – một tác giả khác rất có thể sẽ có những chọn lựa hoàn toàn khác. Và chỉ có thể là một số rất ít. Nhưng bạn hãy tin rằng còn có nhiều văn bản đáng ưa thích, bạn càng đọc nhiều, thì *vẫn còn* nhiều văn bản như vậy hơn nữa.

Descartes: *Discourse on the Method* (Luận về Phương pháp)

Trong Chương 2, tôi đã đưa ra nhận xét rằng trong khi vấn đề tranh luận về đạo đức nêu dẫn trong tập *Crito* của Plato hầu như cũng có thể diễn ra ngày hôm qua, thì vũ trụ luận của Plato dẫn chúng ta ngược trở lại một thế giới hoàn toàn khác. Đúng vậy – nhưng chúng ta chẳng cần

phải trở ngược lại thời xa xưa ấy; trở lại bốn thế kỉ trước đây là đủ. Vào năm 1600, hơn năm mươi năm kể từ khi Copernicus đưa ra quan điểm của ông để thay thế cho khoa thiên văn học cổ xưa của Ptolemaeus, di chuyển Mặt trời vào trung tâm của Thái dương hệ, và đẩy Trái đất ra biên, chỉ như một trong số những hành tinh tương tự, xoay quanh Mặt trời. Nhưng ít người tin lời ông. Khi đó Galileo (1564–1642) còn chưa bắt đầu công khai ủng hộ quan điểm của ông, và khi Galileo làm vậy thì mọi người chẳng hề tin *ông ta* [Galileo].

Không chỉ là việc Trái đất bị dịch chuyển khỏi vị trí đáng tự hào ở trung tâm. Thực ra thì hoàn toàn không phải vậy, vì theo điều mà giờ đây chúng ta có thể gọi là nền vật lí học của thời đó, thì trung tâm không phải là một vị trí đáng ưa thích cho lắm: đó là nơi mà loại vật chất tồi tệ nhất có khuynh hướng tụ tập lại, là bãi rác của vũ trụ, hầu như có thể nói thế. Những nhân tố khác còn quan trọng hơn. Một số đoạn trong Kinh thánh dường như cho rằng Trái đất thì đứng yên; thế mà giờ đây lại có kẻ sẵn sàng khước từ hoặc ít ra là diễn giải lại những đoạn đó trên cơ sở của lí luận của chính hắn mà không tham chiếu hoặc tôn trọng thẩm quyền chính đáng [của Kinh thánh]. Thêm nữa, những khẳng định của Copernicus, khoan nói tới Galileo, còn mâu thuẫn với vật lí học (của trường phái tân Aristotle) và vũ trụ học lúc đó còn thống trị các đại học.

Với một người theo trường phái Aristotle, những loại vật chất thấp kém là đất và nước. Không giống như hai loại khác là khí và lửa, một cách tự nhiên chúng nỗ lực để

tiến vào trung tâm của vũ trụ. Như thế, một khối cầu đất và nước được hình thành tại đó, và đó là Trái đất. (Dù đó là điều bạn vẫn thường nghe nói, nhưng không phải là những người thời trung cổ tin rằng Trái đất phẳng!) Nhưng Mặt trăng, Mặt trời, những hành tinh và những ngôi sao không hề làm bằng loại vật chất đó, ngay cả bằng khí và lửa. Chúng được làm bằng Tinh chất – yếu tố thứ năm – không bị hủy hoại và không thay đổi, và tất cả những gì chúng thực hiện là chạy vòng tròn, miên viễn, trong tình trạng tĩnh lặng thần thánh. Giờ đây khoa thiên văn mới muốn vứt bỏ sự phân biệt đó: dù mọi sự thể có thể được nhìn thấy và cảm nhận từ vị trí của chúng ta, thì chính Trái đất cũng nằm trong bầu trời; và những thiên thể không hoàn toàn tách biệt ra, mà cũng là những đối tượng thực sự của việc nghiên cứu khoa học như chính Trái đất. Thêm vào đó những nhà khoa học mới muốn thay thế những lí giải được diễn đạt dưới dạng những bản chất và những mục đích bằng cuộc thảo luận về những hạt cấu thành các sự vật, và về nguyên nhân cơ học được cai quản bởi các luật về toán học.

Tất cả những điều trên biểu thị cho sự thay đổi tri thức có tính tai biến trên nhiều mức độ cùng một lúc. Nó thường được gọi là Cuộc cách mạng Khoa học, một tên gọi nói lên được tầm mức lớn rộng của nó, nhưng sai lầm khi ám chỉ rằng nó diễn ra mau chóng. Không có gì ngạc nhiên khi kéo theo nó là sự trỗi dậy của chủ nghĩa hoài nghi. Vì nếu cái minh triết thu nhận được, với hai ngàn năm chiến thắng qua lịch sử, nay bị sụp đổ, thì phản ứng tự nhiên là

sự thất vọng về toàn bộ tri thức của con người, và ngưng tìm hiểu.

René Descartes (1596–1650) quan niệm chủ thuyết Aristotle như một hệ thống những sai lầm được thần thánh hóa qua thời gian. Những nhà hoài nghi cũng nghĩ vậy, nhưng khác với họ, Descartes còn coi nó là một trở ngại – một trở ngại cho tri thức con người về tự nhiên, cũng như chính chủ nghĩa hoài nghi. Vì thế ông hình dung ra một kế hoạch đầy tham vọng (Nếu ông biết được là tham vọng đó lớn biết chừng nào, có thể ông đã ngừng tìm tòi ngay lúc đó – vậy chúng ta nên biết ơn việc ông đã không dừng lại). Bằng cách trở ngược tới điểm không thể nào có chỗ nghi ngờ và rồi xây dựng lại tri thức con người bằng những bước không thể sai lầm, ông muốn thực hiện những bước tiến loại hẳn chủ nghĩa hoài nghi, và cả có lẽ là cả chủ thuyết Aristotle, vì ông không trông chờ rằng sự xây dựng lại của ông sẽ dẫn trở lại hướng cũ, đã xói mòn, ngưng trệ. Sau đó, ông minh họa giá trị của cuộc Đào thoát Lớn hào hùng đó của tri thức con người bằng những tiến bộ chứng minh được trong những khoa học: quang học, vật lí học, sinh lí học, và khí tượng học là tất cả những chủ đề mà ông viết.

Tập *Discourse on the Method of rightly using one's Reason* (1637 - Luận về Phương pháp sử dụng Lí trí một cách đúng đắn) không phải là công trình nổi tiếng nhất của ông – chắc chắn danh hiệu đó là dành cho tập *Meditations* (1641 - Những Trầm tư) của ông. Nhưng nó có lợi thế là cung cấp cho người đọc, trong một phạm vi rất hẹp, nét

tinh tế của phần lớn tư duy của Descartes, gồm luôn phần ghi chép tiểu sử rất quan trọng về những tình huống và động cơ từ đó toàn bộ đề án của ông nảy sinh.

Vậy hãy bỏ ra đôi ba giờ – điều khá dễ dàng – để bắt đầu bằng việc thông cảm với sự thất vọng của Descartes khi nền giáo dục chính quy chỉ khiến ông cảm thấy rằng 'Việc tôi thu thập được gì... chỉ khiến tôi ngày càng ý thức rõ hơn về sự ngu dốt của mình' và rằng 'trên đời này không có loại tri thức như trước đây tôi từng hi vọng có được.' Phải thừa nhận rằng một số điều ông được dạy dỗ thì cũng có giá trị, và ông ghi nhận lợi ích của từng môn là ngôn ngữ học, lịch sử, toán, thuật hùng biện, và thi ca – dù hai môn sau cùng là 'năng khiếu của tâm trí hơn là thành quả của học tập'. Còn như triết học, 'lợi ích' chủ yếu của nó là giúp chúng ta có thể 'nói năng có vẻ hợp lí về bất kì đề tài nào và tranh thủ được sự ngưỡng mộ của người kém hiểu biết' – nói vậy là đủ rồi, về trường phái kinh viện Aristotle. Thế nên ngay khi đủ lớn, ông bỏ ngang việc học và đi du lịch, rồi tham dự những cuộc chiến đang sôi sục ở châu Âu vào thời điểm đó. Có lẽ những con người hành động có nhiều chân lý để cống hiến [bản thân] hơn là những học giả; xét cho cùng, những phán đoán sai của họ quả thực khiến họ phải chịu tác động ngược trở lại, trong khi những phán đoán sai của các học giả không có những hậu quả thực tiễn, nghĩa là họ có thể sai lầm mà không bị trừng phạt.

Một điều ông học được qua những chuyến du lịch là những tục lệ khác nhau biết bao từ nơi này tới nơi khác, từ

dân tộc này tới dân tộc khác – như ông từng nói thẳng thừng, có rất nhiều khác biệt, cũng nhiều như những ý kiến khác nhau của các triết gia – thế nên tốt hơn là ông không dựa trên bất kì điều gì ông học được chỉ thông qua 'tục lệ và thí dụ'. Ở vào trạng thái này của tâm trí, nhiều người (và vào thời nay, còn có nhiều người hơn thời đó) hẳn có thể sẽ buông trôi vào một chủ nghĩa hoài nghi vô vọng hoặc một chủ nghĩa tương đối chán chường thiếu sinh khí. Nhưng Descartes thì không. Phản ứng của Descartes là nếu ông phải tránh việc sống dưới sự hướng dẫn sai lạc của những quan điểm sai lầm thì một lần trong đời ông nên hủy bỏ toàn bộ hệ thống các niềm tin của mình và xây dựng lại hoàn toàn mới. Đó là điều ông dự kiến sẽ cố gắng thực hiện – nói thêm, thực hiện một mình, tự lực.

Người ta hẳn phải rất ngạc nhiên về sự táo bạo của sự đáp trả tích cực không nao núng này đối với cuộc khủng hoảng mà Descartes, không có gì để nghi ngờ, đã trải nghiệm cùng với nhiều người đương thời biểu lộ ít mạch lạc hoặc kém tự tin hơn so với ông; nếu chúng ta tin rằng ông thực sự nghĩ đúng như những gì ông nói – tôi không thấy lí do thuyết phục nào để nghĩ rằng ông đã không nghĩ như vậy. Trong Phần 2 của tập *Discourse*, chúng ta thấy ông nỗ lực để trấn an những độc giả có thể nghĩ về ông như một nhà cải cách xã hội, chính trị, hoặc thần học: 'Không hề có đe dọa tới bất kì thể chế của nhà nước, đây chỉ là những niềm tin của riêng tôi mà tôi muốn rốt ráo chấn chỉnh lại.' (Thật là thận trọng, và là một nỗ lực rất

hay, nhưng không hoàn toàn thuyết phục, phải không? Như thể ông sẽ không đề xuất hệ thống những niềm tin được chấn chỉnh của ông với bất kì ai khác!). Rồi trong Phần 3, ông thực hiện những bước nhằm đảm bảo rằng cuộc sống của ông vẫn tiếp diễn như bình thường trong khi những niềm tin của ông bị treo lửng, vì 'trước khi bắt đầu xây dựng lại ngôi nhà của bạn, bạn phải cung cấp cho chính bạn một nơi ở nào đó trong khi việc xây cất được tiến hành'. Như thế, ông sẽ hoàn toàn chấp nhận, tuy không vướng mắc vào, những quan điểm và cách ứng xử đúng đắn và chừng mực nhất mà ông thấy quanh ông. Đó là phiên bản được cải biên của cái mà lẽ ra ông có thể tìm thấy trong ghi chép của Sextus Empiricus về những khuyến cáo của những nhà hoài nghi cổ đại – là những người phải thường xuyên đối mặt với cùng vấn đề đó, vì họ không có ý định xây dựng lại.

Việc phá bỏ được tiến hành như thế nào, và Descartes tìm được những nền tảng của ông ở đâu? Ở điểm khởi đầu của Phần 4, ông đột nhiên giả đò trở nên hoàn toàn rụt rè: có lẽ ông muốn bỏ qua đoạn này, vì nó 'quá siêu hình và xa lạ với thị hiếu của mọi người'. Nhưng rồi ông cũng nói cho chúng ta biết. Điều chúng ta đọc thấy trong Phần 4 là một tóm lược vội vã của tác phẩm được biết tới nhiều nhất của ông, tập *Meditations on First Philosophy* (Những Trầm tư về Đệ nhất Triết lí).

Trước hết, hãy treo lửng bất kì niềm tin nào mà bạn thấy dù chỉ gợn một chút cơ sở khiến gây nghi ngờ (Đừng bận tâm về việc liệu những cơ sở đó có thực sự khiến bạn

cảm thấy nghi hoặc – phần lớn thì chúng không như vậy, nhưng đó có thể chỉ là sự kiện về riêng bạn mà thôi). Vì những giác quan đôi khi lừa gạt bạn, vậy hãy xem xét khả năng chúng có thể lừa gạt bạn bất kì lúc nào, thực sự là chúng có thể lừa gạt bạn *mọi* lúc – chúng không có địa vị nào khác ngoài địa vị của một giấc mơ hay một ảo giác. Nhưng còn niềm tin của bạn rằng vào lúc này bạn đang suy nghĩ thì sao? Ở điểm này thực sự là không còn chút nghi ngờ nào, vì nghi ngờ rằng liệu có thực là bạn đang suy nghĩ hay không thì vẫn là một trạng thái khác của sự suy nghĩ – sự nghi ngờ tự nó triệt hoại nó. Và nếu tôi đang suy nghĩ, Descartes trầm ngâm, vậy thì tôi phải hiện hữu – chúng ta đạt tới khái niệm nổi tiếng *Cogito ergo sum* (Tôi suy nghĩ, vậy tôi hiện hữu[2]).

Rất có thể bạn ngạc nhiên là bằng cách nào Descartes có thể xây dựng lại tất cả chỉ trên nền tảng của một chút gì còn lại sau một thử thách khắc nghiệt đến thế. Nhưng ông không để bị đe dọa vì công việc đó. Ông đã thấy rằng việc ông khẳng định được sự hiện hữu của mình là tuyệt đối vững chắc. Nhưng ông có thể nêu lên những nghi ngờ về mọi thứ khác, ngay cả về thể xác ông. Như thế chính ông (tâm trí, linh hồn, bản ngã của ông) phải là một cái gì khác, phân biệt với thể xác ông, và có thể hiện hữu mà không cần tới nó. Thể xác là một chuyện, tâm trí là chuyện khác – đây chính là chủ nghĩa nhị nguyên nổi tiếng (hoặc khét

[2] Một cách dịch khác phổ biến hơn của 'Cogito ergo sum' là 'Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại'. (BT)

tiếng) của Descartes mà chúng ta đã thấy trong Chương 6 (trang 99).

Bước kế tiếp Descartes nhận biết được rằng ông có ý niệm về một hữu thể toàn hảo, là Thượng Đế, như thế một câu hỏi nảy sinh: bằng cách nào ông có được khả năng tư duy về một ý niệm như vậy? Ở một nơi khác ông đã chỉ ra rằng nếu bạn có trong tâm trí cái kế hoạch về một bộ máy cực kì phức tạp, hẳn chúng ta nghĩ rằng hoặc chính bạn là một kĩ sư thượng thặng hoặc bạn lấy kế hoạch đó từ ai khác tài ba như vậy. Và vì Descartes tự biết mình chỉ ở mức rất xa vời sự toàn hảo nên ông cho là ý niệm mà ông có được về một hữu thể toàn hảo không thể bắt nguồn từ chính ông, mà chỉ thể từ một hữu thể thực sự là toàn hảo. Ý niệm đó trong tâm trí ông chính là dấu ấn mà người sáng tạo ra nó đã để lại.

Nhiều người đọc sẽ cảm thấy là ý niệm của Descartes về một hữu thể toàn hảo quá mơ hồ, không chính xác, nói tóm lại *không toàn hảo* để cần có cái gì khác với bản thân Descartes làm nguyên nhân của nó. Nhưng ông cho rằng sự hiện hữu của Thượng đế đã được chứng minh, và ông tiến thêm một bước nữa: khi ông đã đạt được sự rõ ràng tột độ trong khả năng của mình thì điều ông tin tưởng phải là đúng. Vì nếu không thế, những khả năng thiên phú của ông sẽ là lừa dối trên nguyên tắc, mà điều này sẽ biến Thượng đế thành kẻ lừa gạt, nghĩa là không toàn hảo. Vậy nếu chủ nghĩa hoài nghi cho rằng ngay cả những nỗ lực tuyệt vời nhất của chúng ta cũng có thể dẫn chúng ta tới sự dối trá, thì hãy gạt bỏ nó.

Trong Phần 5 chúng ta trở lại với phần tiểu sử tự thuật. Descartes trở lại với những công trình khoa học của ông, là những thứ mà trước đó ông 'đã gắng sức giải thích trong một chuyên luận mà một số cân nhắc đã ngăn tôi không đưa ấn hành'. Những 'cân nhắc' này thực tế là việc Giáo hội kết án những tác phẩm của Galileo, như Descartes đã làm rõ hơn (dù không nêu dẫn những tên tuổi) trong Phần 6. Ở đó ông đưa ra những lí do khiến ông có quyết định như vậy, và khiến ông có quyết định thêm nữa là rốt cuộc giới thiệu một số thành quả của ông trong tập *Discourse*. Những lí do đó khá là rắc rối, và không thể xua tan hết sự nghi ngờ rằng vụ án Galileo đã khiến ông hoảng sợ.

Vào giai đoạn này, một trong những chuyện không may lặt vặt đã xảy ra. Descartes là một nhà toán học tầm cỡ và là người trình diễn tuyệt hảo trong vật lí học. Đúng là công trình của Isaac Newton (1642–1727) đã bôi xóa nền vật lí của Descartes khỏi bản đồ của ngành học thuật đó cho tới cuối thế kỉ, dù không phải là trước khi chính Newton đã chấp nhận nó và nỗ lực nghiên cứu trong khuôn khổ của nó cho tới những năm cuối thập niên 30 đó. Nhưng thí dụ chính mà Descartes chọn cho Phần 5 là lí thuyết của ông về vấn đề tim con người hoạt động ra sao, và với thời nay thì lí thuyết đó xem ra hoàn toàn cổ lỗ và có tính tưởng tượng – ông tin rằng tim thì nóng hơn nhiều so với bất kì bộ phận nào khác của cơ thể, và ông mô tả nó giống như một nhà máy chưng cất rượu đang hoạt động (Tất cả những gì nó chưng cất là máu, một số người đọc có thể thất vọng khi biết vậy).

Hình 11. Descartes như một nhà sinh lí học – có thể hiểu được là một người thuộc trường phái Descartes khi trần truồng sẽ cảm thấy hơi ớn lạnh.

Mặc dù (hoặc một phần vì) có điểm trục trặc này, tập *Discourse* là một tác phẩm phong phú và đáng ghi nhớ. Một người sáng lập xuất chúng của tư duy hiện đại đã vật lộn với chính mình, với chủ thuyết Aristotle, với chủ nghĩa hoài nghi, với phản ứng của giới học thuật, với quan điểm

của quần chúng và của giới giáo sĩ, với vật lí học, vũ trụ học, và sinh lí học, tất cả trong khoảng năm chục trang sách. Vì vậy, tôi gọi đó là một bữa tiệc thịnh soạn thực sự.

Hegel: Dẫn nhập vào Triết học về Lịch sử

Chúng ta đã hội ngộ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ở Chương 6, dù chỉ ngắn ngủi. Ảnh hưởng của ông rất lớn; chúng ta sẽ xem xét hai mẫu điển hình cho điều đó ở chương kế và chương cuối, nhưng dù chúng quan trọng, chúng cũng chỉ có thể nêu được một ý niệm mơ hồ tạm đủ về tầm mức của hiện tượng Hegel. Và sự chống đối ông mở ra hai trào lưu rất có ý nghĩa: chủ thuyết hiện sinh, do nhà tư tưởng người Đan Mạch Søren Kierkegaard, và trường phái phân tích ở Anh do Moore, Bertrand Russell, và triết gia trẻ Ludwig Wittgenstein. Phải cần tới những nhà tư tưởng có ảnh hưởng lớn với quan điểm khác biệt mới có thể dứt khỏi tâm trí người đọc mối ám ảnh về Hegel, và rồi tác dụng đó cũng chỉ là từng phần, cục bộ, và tạm thời.

Nhưng còn một lí do khác để giới thiệu một tác phẩm của Hegel vào đúng lúc này. Hầu như mọi nền triết học mà chúng ta đã điểm qua cho tới lúc này đều khởi đầu từ những sự suy xét tương đối thông thường, của đời thường nhật (Socrates: điều gì sẽ xảy tới với con cái tôi nếu tôi làm theo đề xuất của bạn hữu tôi? Hume: bạn không thể lúc nào cũng tin vào điều người khác nói với bạn. Descartes: khi có quá nhiều bất đồng giữa những nhân vật có uy tín,

chúng ta có thể làm gì nếu không phải là trở về với những điều cơ bản và khởi sự lại từ đầu?). Tư duy của Hegel trong tập *Philosophy of History* (Triết học về Lịch sử), ngược lại, nảy sinh từ một viễn kiến hoành tráng về thực tại và về những lực làm chuyển động thực tại đó – đây là một nền siêu hình nhận lãnh trọng trách.

Hegel thường được coi là một triết gia rất khó đọc. Tôi không phủ nhận điều này – nếu bạn tình cờ lựa một trang sách Hegel rồi đọc từ đầu tới cuối trang, có lẽ bạn sẽ cảm thấy rằng nếu bạn đọc ngược từ cuối tới đầu trang thì cũng vậy. Nhưng một trong những trải nghiệm đáng giá nhất của người mới tìm đọc triết học của ông là phát hiện ra rằng sự việc sẽ dễ dàng hơn biết bao nếu bạn tiếp cận văn bản với một viễn kiến siêu hình hoành tráng đã sẵn có trong tâm trí. Bức tranh toàn cảnh lớn chính là chiếc chìa khóa, vậy nên chúng ta sẽ bắt đầu bằng cách cố gắng nắm bắt phần nào về bức tranh đó. Hãy nhớ là tôi đã cảnh báo bạn ngay từ Chương 1 rằng một vài nền triết học nào đó có thể là kì quái. Bạn sẽ thấy triết học của Hegel bớt phần kì quái, ngay cả khi bạn vẫn không tin vào nó chút nào, sau khi bạn đã đọc tập *Introduction to the Philosophy of History* (Dẫn nhập vào Triết học về Lịch sử). Nào, cố lên.

Chúng ta bắt đầu với cái được gọi là 'Ý niệm'. Hãy nghĩ về nó như cái khá giống với những Ý niệm của Plato – một hệ thống những cái phổ quát trừu tượng từ đó những sự vật và những sự kiện trên thế giới có được hình dáng và bản chất của chúng. Nhưng nó khác với của Plato ở hai điểm quan trọng. Thứ nhất, nó là một hệ thống được

cơ cấu hóa chặt chẽ, và cơ cấu của nó theo một nghĩa nào đó có tính *triển khai*. Tôi nói 'theo một nghĩa nào đó' vì Ý niệm không diễn ra trong thời gian, từng chút một nối tiếp nhau; theo học thuyết của Hegel, đúng hơn nó là hiện thân của một trật tự tự nhiên của tư duy, thế nên ý tưởng của một yếu tố tất yếu dẫn tâm trí tới một ý niệm khác, và ý niệm của hai điều này dẫn tới một ý tưởng thứ ba, và cứ thế cho tới khi toàn bộ hệ thống được bộc lộ.

Khác biệt lớn thứ hai là trong khi Plato phát biểu như thể những Ý niệm của ông hiện hữu độc lập với tất cả, thì Ý niệm của Hegel chỉ có thể hiện hữu khi nó là hiện thân của một cái gì khác. Thế nên phải có 'Tự nhiên' – tập hợp quen thuộc của những đối tượng cụ thể bao quanh chúng ta. Và Tự nhiên, vì nó hiện hữu để là hiện thân của Ý niệm, nó phản ánh mọi thuộc tính của Ý niệm. Sự 'triển khai', trong Ý niệm là có tính ẩn dụ, được hiểu theo nghĩa đen của sự xuất hiện của những mô hình luôn đổi thay trong Tự nhiên.

Như vậy giữa Ý niệm và Tự nhiên có tương quan rất mật thiết: cái này là một dạng của cái kia. Nhưng đồng thời chúng cũng rất khác nhau tới mức bạn có thể nghĩ chúng đối lập nhau. Ý niệm thì trừu tượng, và không ở trong thời gian cũng như không gian, trong khi Tự nhiên có tính không-thời-gian và cụ thể. Ý niệm gồm những cái phổ quát, những khái niệm tổng quát, trong khi Tự nhiên gồm vô số những sự vật đặc thù. Và nó là vật chất, trong khi Ý niệm chắc chắn không phải vậy. Hegel dùng vị thế này – sự hiện hữu của hai cái đối lập nhau tuy nhiên theo

một nghĩa nào đó lại là cùng một thứ – như khởi điểm cho bước rất đặc trưng kế tiếp.

Giả dụ bạn muốn biết điều gì đó về chính bạn, tỉ dụ như bạn thực sự nghĩ gì về một vấn đề nào đó. Bạn sẽ ngồi xuống để trầm tư và cố gắng tự xem xét nội tâm về những ý nghĩ của bạn? Không phải vậy – bạn sẽ chỉ thấy được những gì bạn muốn thấy. Bạn nên làm một điều gì đó, tạo ra cái gì đó, viết gì đó, nói chung là sản sinh ra *cái gì đó mà nó biểu đạt bạn*, công trình của bạn – và quan sát nó. Đó chính là điều sẽ cho bạn biết về chính bạn.

Một lời khuyên hợp lí, và chẳng có gì đặc biệt mới mẻ ('Qua những công việc của chúng ta, chúng ta sẽ biết về chính mình.'). Nhưng Hegel sử dụng ý tưởng đó một cách khiến người khác rất ngạc nhiên (và là cách khá tối tăm). Hãy nhớ lại ông cho rằng Tự nhiên là cái biểu đạt cụ thể của Ý niệm. Như thế Ý niệm giáp mặt với *công trình của chính nó*, và tình thế đã chín muồi để nó khởi sự thấu hiểu về chính nó. Do vậy, nảy sinh cái mà Hegel gọi là *Geist*, thường được dịch là 'tinh thần' – ý thức, sự nhận biết. Những tâm trí của con người là phương tiện của nó, nhưng điều gì thực sự xảy ra trong chúng là việc cái Ý niệm đang từng bước tiến về sự tự thức toàn triệt (Được thôi, tôi đã nói với bạn rằng đây là kiểu mẫu của tôi về nền siêu hình ở cao độ đáng kể!). Còn nữa: Hegel tin rằng toàn bộ mục đích của thực tại chính là điều này, rằng Ý niệm phải đạt được sự hiểu biết toàn triệt về bản chất của chính nó. Và điều này phải xảy ra trong chúng ta, trong những tâm trí của loài người. Không một triết gia nào từng gán

cho chúng ta một vai trò nhiều uy thế hơn thế. Thật ra, có chăng một vai trò như thế? Đây là mức thành tựu cao nhất của sự tự đánh giá của con người.

Vậy về lịch sử thì sao? Lịch sử chỉ bắt đầu khi có những con người có ý thức và khi có cái mà ta có thể gọi là một nền văn hóa, nói thế nghĩa là khi chúng ta đã đạt tới Giai đoạn 3 của Hegel – Tinh thần hoặc *Geist*. Lịch sử được dẫn dắt bởi Lí trí, Ý niệm: Hegel đã không ngần ngại để tuyên bố rằng đó là một sự kiện đã được xác lập, một điều mà triết học (triết học của chính ông) đã chỉ ra. Trong lịch sử, Ý niệm đang triển khai những mục đích hợp lí của nó.

Nếu bạn thấy rằng tư duy này khá lạ lẫm, hãy nhớ rằng với hầu hết độc giả của Hegel, nó tỏ ra hoàn toàn quen thuộc; nó là bà con rất thân thuộc của cái gì đó mà họ đã được dạy dỗ để chấp nhận. Tạo hóa đang làm việc. Đằng sau tất cả những chi tiết vô vị, trần thế của cuộc sống, Thượng đế đang thực hiện những mục đích của Người. Cái Thiện đang từng bước chiến thắng cái Ác. Tất cả là để cho điều tốt đẹp nhất. Ý nghĩ này là quen thuộc với tất cả chúng ta, kể cả những người dè bỉu nó. Điều khiến cho phiên bản (diễn giải ý nghĩ đó) của Hegel làm ta cảm thấy không quen thuộc, trước hết vì quan niệm của ông về 'cái tốt đẹp nhất' – Ý niệm, lực dẫn dắt mọi thứ, đạt tới sự hiểu biết toàn triệt về bản chất của chính nó – và thứ hai, cách mô tả rất mực trí thức của ông về cái đảm nhiệm công việc dẫn dắt – đó không phải là một Thượng đế cá biệt hoặc một Siêu nhân được thần thánh hóa, mà là Ý niệm, một cái gì giống như một hệ thống những hình

thái của Plato. Từng là một sinh viên thần học vào thời trẻ, Hegel biết rất rõ cách giới thiệu quan điểm của ông như một phiên bản của chuyện kể Cơ đốc chính thống (thực ra ông nghĩ rằng ông đang cải thiện nó); và ông có thể thuyết giáo cùng người giỏi nhất trong số họ, như bạn sẽ sớm phát hiện khi bạn đọc tiếp.

Nhưng có chắc chắn là lịch sử được dẫn dắt bởi những hành động của những con người? Và con người có những kế hoạch, những lợi ích, và những động cơ của riêng họ – một điều họ *không* cố gắng thực hiện là đảm bảo rằng Ý niệm đạt được sự tự thức toàn triệt (Làm sao họ có thể thực hiện điều đó? Đa số họ còn chưa từng nghe nói về nó). Giờ đây chúng ta gặp một học thuyết nổi tiếng: sự Tinh quái của Lí trí. Dù là con người không biết tới, thì Ý niệm (hoặc Lí trí) vẫn thực sự đang hoạt động, tác động và hướng dẫn họ tới những mục đích của chính nó.

Vậy phải chăng có một lực từ bên ngoài, giống như những Định mệnh thời cổ đại, xem thường chúng ta và điều động cuộc sống của chúng ta? Không phải vậy, quan điểm của Hegel tinh tế hơn và không mê tín như thế. Hãy nhớ rằng tâm trí chúng ta, trong kế hoạch hoành tráng của Hegel, phải là hiện thân của Ý niệm, nhưng chưa có được ý thức sáng tỏ về nó (Hãy nghĩ về cách mà một gen – Hegel rất thường chấp nhận những ẩn dụ hữu cơ – 'chứa đựng' cái cơ thể trưởng thành, nhưng chỉ biểu lộ nó từng bước trong quá trình tăng trưởng và triển khai). Vì có cái gì đại loại như thế mà chúng ta không biết, ở bên trong chúng ta, chủ động dù mờ tối, nên chúng ta có thể theo

đuổi một cách có ý thức những mục đích hạn hẹp và cá biệt của chính chúng ta trong khi thực sự là phục vụ cho chiều hướng của Lí trí.

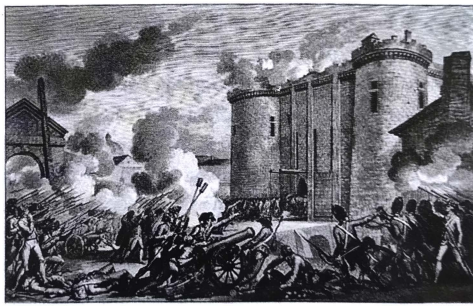
Ý niệm, giờ đây là Tinh thần hoặc *Geist*, dẫn dắt tiến trình của lịch sử thông qua ý chí của 'những cá nhân làm nên lịch sử thế giới' (những nhân vật nổi tiếng mà bạn đọc về họ trong những sách lịch sử). Cảm nhận của họ về những đòi hỏi của Tinh thần tiến bộ hơn một chút so với của những người đương thời của họ, sự bất mãn của họ đối với hiện trạng sắc bén và tập trung hơn một chút. Hegel mô tả họ (bạn chớ tin ai đó bảo với bạn rằng ông ta không thể viết hay!): 'Họ không tìm được những mục tiêu và thiên hướng của họ trong hệ thống tĩnh lặng và đều đặn của hiện tại... họ rút ra được cảm hứng của họ từ một nguồn khác, từ cái tinh thần ẩn giấu mà thời khắc của nó đã gần kề nhưng nó vẫn còn nằm dưới cái bề mặt và tìm cách bùng phát.' Những người này là những nhà lãnh đạo làm thay đổi thế giới, hợp nhất các quốc gia, tạo dựng các đế chế, thiết lập những thể chế chính trị. Và một khi tình trạng mới mẻ xuất hiện, thì xã hội hoặc quốc gia bắt đầu đối mặt với điều gì đó mà chính nó sản sinh ra – cái tình thế mà nó thúc đẩy sự tự thức, hãy nhớ lại điều đó – và phát hiện thêm một chút nữa về những khát vọng thực sự của chính nó.

Nó cũng phát hiện thêm về những vấn đề mà họ mang theo cùng với họ. Để khởi đầu, thì những chuyển tiếp từ một trạng thái này sang trạng thái khác hiếm khi diễn ra êm thấm, không có mâu thuẫn và đấu tranh. Điều

mà Hegel gọi là 'hệ thống tĩnh lặng và đều đặn của hiện tại' luôn có sức hấp dẫn của nó, đặc biệt là đối với những người mà nơi họ, cái nhận biết thuộc tiềm thức về bước kế tiếp của Tinh thần không được triển khai. Những người này trở thành những kẻ phản động cưỡng lại cái nỗ lực biến đổi hiện trạng của cá nhân làm nên lịch sử thế giới; họ sẽ bị chống đối bởi những người có được một trạng thái ý thức hơi tiến bộ hơn, tập trung đằng sau nhà lãnh đạo, cảm nhận được rằng chiều hướng mới là đúng đắn.

Tuy nhiên chỉ là đúng *cho lúc này* mà thôi. Hãy nhớ rằng điều kì lạ từ đó chúng ta bắt đầu, tức cái Ý niệm, thì kéo theo sự triển khai, hiểu theo nghĩa bóng. Bất kì điều gì hiện hữu hoặc xảy ra đều phản ánh cái Ý niệm, và điều đó tất nhiên gồm luôn lịch sử, vốn biểu đạt sự 'triển khai' của Ý niệm, giờ được hiểu theo nghĩa đen. Ý niệm, như bạn sẽ nhận thấy nếu bạn từng đọc bộ *Logic* của Hegel (nhưng hãy cảnh giác, đó là một tác phẩm cực kì khó đọc), bao giờ cũng triển khai thông qua sự mâu thuẫn của những khái niệm đối lập, theo sau sẽ là sự giải quyết mâu thuẫn đó, sự giải quyết này tự thân nó hóa ra lại ấp ủ một sự chống đối khác, trên đó một sự giải quyết tiếp theo sẽ được thực hiện, và cứ thế cho tới khi toàn bộ hệ thống được hoàn chỉnh. Do đó, cũng là như vậy, trong thế giới chính trị. Mâu thuẫn làm nảy sinh trật tự mới, nhưng ngay lập tức trật tự mới chính nó bộc lộ những vấn đề; những mầm mống của mâu thuẫn kế tiếp đã hiện diện sẵn trong nó, và một khi chúng chín muồi, tới lượt nó, nó sẽ bị cuốn trôi. Bạn có thể thấy nền siêu hình học mà Hegel dùng để củng

cố tất cả những điều trên là thái quá, vô định, và mơ hồ, nhưng khi ông ứng dụng nó vào lịch sử loài người thì kết quả chắc chắn là không ngớ ngẩn như vậy. Đó là ý niệm về sự tiến bộ nảy sinh từ mâu thuẫn được biết dưới tên gọi 'biện chứng'. Nó dàn trải khắp tư duy của Hegel, cũng như của Marx, đó là lí do tại sao triết lí Marx thường được gọi là 'duy vật biện chứng' (xem bên trên, trang 102, và bên dưới, trang 176).



Hình 12. Tiến bộ thông qua mâu thuẫn: bão táp Bastille. Hegel mới 19 tuổi khi nổ ra cuộc Cách mạng Pháp – gây ấn tượng với Hegel.

Hãy lưu ý rằng nơi đây có rất ít niềm an ủi cho cá nhân. Ý niệm phải đi tới chỗ tự thức, và điều này phải được thực hiện trong tâm trí con người, vốn là phương tiện duy nhất, nhưng không một tâm trí con người cụ thể nào quan tâm tới nó. Lịch sử vứt bỏ những cá nhân một khi tới lượt họ, họ đã làm xong nhiệm vụ của mình. Điều

đó thậm chí đúng, và đặc biệt đúng, với những cá nhân làm nên lịch sử thế giới: 'mục đích của họ một khi đã đạt được, họ ngã xuống, bên lề, như những cái vỏ ngoài trống rỗng vô giá trị'. Julius Caesar đã làm tròn phận sự của ông, và bị ám sát chết. Napoleon đã làm tròn phận sự của ông – rồi bị đánh bại, bị cầm tù, và bị đày đi chết rục ở đảo Elba. Một cá nhân không là gì khác hơn một dụng cụ không thật cần thiết. Cứ cho là Thượng Đế yêu thương mọi người chúng ta, nhưng cái Ý niệm thì hoàn toàn không bận tâm tới chúng ta, chừng nào còn một số người chúng ta, thì họ vẫn làm cái công việc của nó, cái Ý niệm đó. Thế nên thật khó tin rằng học thuyết Hegel có thể trở nên một triết lí dành cho quảng đại quần chúng, bất kể ảnh hưởng lớn lao của nó.

Charles Darwin: *The Origin of Species* (Nguồn gốc các Loài)*

Điều đầu tiên chúng ta có thể học được từ cuốn sách hấp dẫn này là đừng bận tâm quá nhiều về việc vạch đường phân cách rõ rệt giữa triết học và khoa học. Điều quan trọng không phải là đường phân cách đó không rõ rệt, dù tôi tin rằng điều đó là đúng. Điều quan trọng là đường phân cách đó (nếu có) chẳng quan trọng gì nhiều đối với triết học. Dù vạch đường đó theo cách hợp lí nào chăng nữa, thì tác phẩm *Nguồn gốc các loài* của Darwin vẫn

* Charles Darwin, *Nguồn gốc các loài*, Trần Bá Tín dịch, Nxb Tri thức 2010.

thuộc khoa học, cụ thể hơn, là sinh học. Nhưng vì chủ đề của nó, và những khẳng định mà nó đưa ra, khiến rất ít cuốn sách có được tác động tới triết học mạnh hơn nó. Vì nó bao hàm một luận điểm gây sửng sốt về chính chúng ta và về việc nay như thế nào chúng ta đã trở thành con người như chúng ta hiện là. Nó có thể không khiến chúng ta sửng sốt vào thời nay, nhưng nó đã khiến hầu hết những người thời đó phải sửng sốt tới mức bị sốc; và hiện nay vẫn còn một số người cố gắng thực hiện động thái làm cân bằng thật khó khăn, là làm sao để khước từ nó mà không tỏ ra mình ngu dốt và đầy thành kiến.

Theo một nghĩa nào đó, *Nguồn gốc các loài* làm nhiều điều hơn là chỉ 'bao hàm' một luận điểm gây sửng sốt: nó xây dựng một luận cứ thuyết phục được xác lập rất kĩ lưỡng để tự biện hộ, hỗ trợ bởi rất nhiều chứng cứ được lượng định một cách đầy suy tính. Darwin không phải là người đầu tiên đề xuất lí thuyết về sự chọn lọc tự nhiên (ông chỉ nói với bạn đôi điều về lịch sử của ý tưởng này trong phần mở đầu cuốn sách của ông), nhưng ông là người đầu tiên tập hợp nhiều chứng cứ đến thế để biện giải lí thuyết đó và theo cách rất lương thiện khi đối mặt với những khó khăn mà nó phải đương đầu. Nếu trước năm 1859, bạn muốn khước từ quan điểm rằng các loài có thể biến đổi và chúng được phát triển từ những loài khác, và rằng chủng loại của chúng ta không phải là ngoại lệ, thì thật dễ dàng: bạn chỉ cần nói 'Không phải vậy'. Vì nó mâu thuẫn với những niềm tin khác của bạn (được duy trì một cách bền vững), nhiều chuyên gia cũng chống đối nó, và

chưa có những tuyên bố nghiêm túc và khả tín biện hộ cho nó. Nhưng sau 1859 thì việc khước từ nói trên không hề dễ dàng chút nào – dù tất nhiên còn rất nhiều người không hề lưu ý tới.

Tuy nhiên, theo một nghĩa khác, 'bao hàm' rõ ràng là từ thích hợp nhất: Darwin không hề làm nổi bật (trong sách này) quan điểm của ông rằng cũng như hầu hết các loài khác, loài người cũng rơi vào lí thuyết chung đó. Những độc giả đã đọc tới chương cuối – hoặc nhảy cóc tới đó – sẽ tìm thấy ở đó, được sắp đặt thận trọng và tách biệt hẳn, hai hoặc ba câu mà nghĩa của chúng là không thể hiểu lầm được. Còn ngoài ra, là sự im lặng. Một sai lầm thông thường là gọi cuốn sách là *Nguồn gốc các loài*, vì như thế có thể giả định rằng chúng ta là một loài được cứu xét trong cuốn sách đó. Hoàn toàn không phải: Hầu như sách không nói gì về con người chúng ta.

Sách nói rất nhiều về những con bồ câu, thật ra là nửa chương 1. Chúng thích hợp một cách tuyệt hảo cho chiến lược của Darwin: khởi đầu từ một trường hợp trong đó hoàn toàn không có sự tranh cãi rằng một loài động vật có thể được biến cải do sự chọn lọc – sự chọn lọc của người chăn nuôi theo đó những con chim nào đó được phối giống với những con chim nào khác (Không lấy làm lạ, sách cũng nói nhiều về gia súc và cừu và ngựa đua; những con ngựa đua thuộc nòi dahlia cũng được nhắc tới). Nhưng điều đó không dẫn Darwin đi xa được như ông muốn, vì hoàn toàn có thể đáp trả rằng những người chăn

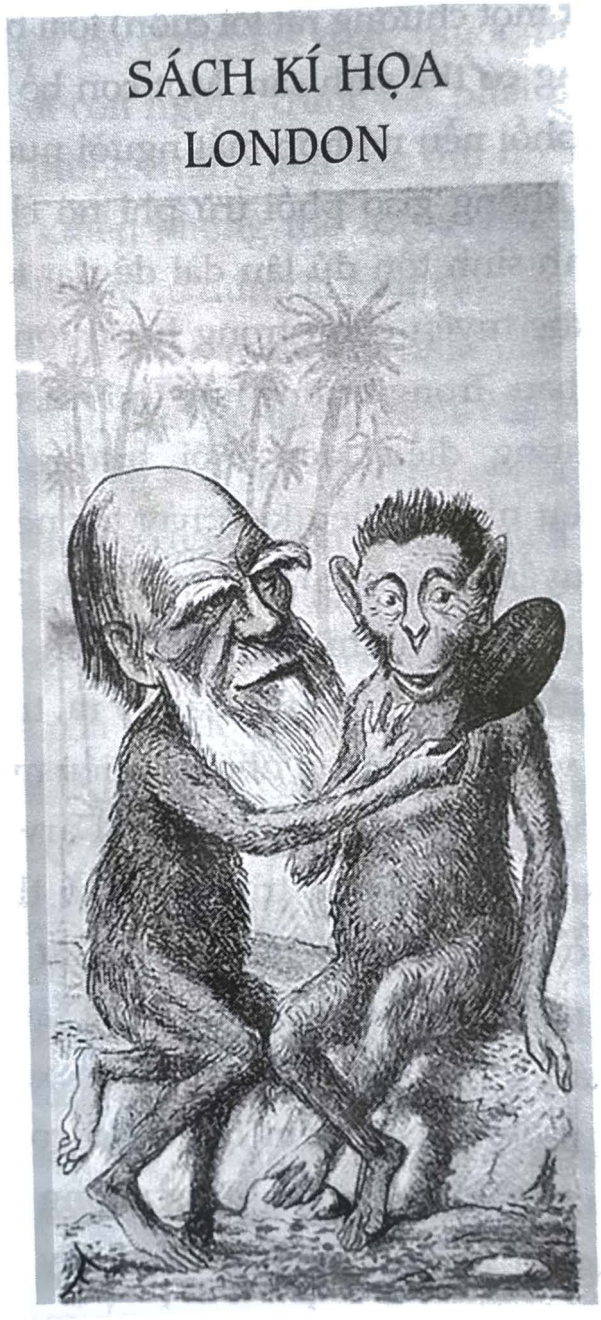
nuôi chỉ có thể tạo được những thay đổi rất nhỏ, thế nên tất cả những nòi rất đáng kể khác thuộc họ bồ câu, dù được biến cải bởi con người, trước hết phải đến từ những con chim cũng thuộc chủng loại đặc thù đó – chúng quá khác biệt nhau khiến không thể coi là đều bắt nguồn từ một loài chim. Nhưng có đúng là như vậy?

Và đây là phán đoán tuyệt vời nhất của Darwin. Ông không cố gắng chứng thực quan điểm của mình, mà chỉ vạch cho thấy rằng bất kì ai chống lại nó sẽ phải biện giải rất nhiều điểm. Nếu như có một con bồ câu đuôi quạt nguyên ủy, giờ đây sẽ tìm thấy nó ở nơi hoang dã nào? Được thôi, có thể nó đã bị tuyệt chủng, hoặc còn sống nơi cực kì hẻo lánh nào đó. Và thế còn về những nòi bồ câu khác mà những người thích chơi chim bồ câu lưu tâm tới – đâu là những bà con hoang dã của chúng? Và phải nói thế nào về sự kiện trong số những nòi này người ta đôi khi thấy những cá thể rất hợp với loại bồ câu lông nhiều màu quả là có thực ở loài hoang dã thời nay? Vậy phải chăng mọi nòi bồ câu khác biệt thời nay có những tổ tiên cùng màu lông (dù chúng thuộc loài khác), và hiện nay chúng đều bị tuyệt chủng nơi hoang dã hoặc ít ra là người ta đã không quan sát thấy chúng? Nào, nào, thật đáng kinh ngạc làm sao...

Vậy nếu có lẽ là sự chọn lọc nhân tạo có thể tạo ra những tác động trong một thời gian tương đối ngắn, thì liệu có một nguyên tắc tự nhiên về tuyển chọn có thể tạo những tác động ở phạm vi tương tự hoặc ở phạm vi lớn rộng hơn nhiều, căn cứ vào khoảng thời gian vô cùng lâu dài được

thêm vào? Có thể, vì cuộc 'cạnh tranh sinh tồn' (mà về nó Darwin đã viết một chương rất lôi cuốn) loại bỏ nhiều cá thể trước khi chúng có thể sinh sản. Một con bồ câu đuôi quạt có lẽ chỉ giao phối nếu nó hợp mắt người nuôi; một con bồ câu hoang sẽ không giao phối trừ phi nó chống đỡ được cuộc cạnh tranh sinh tồn đủ lâu dài để đạt tới tuổi trưởng thành. Cái được tuyển chọn trong hai trường hợp trên rõ ràng là khác nhau. Trong trường hợp thứ hai, đó là khả năng chống đỡ những điều kiện môi trường/sinh thái địa phương, và nếu những điều kiện này trở nên khắc nghiệt thì quá trình tuyển chọn sẽ có hiệu quả khốc liệt.

Một khi những ý nghĩ như vậy khiến chúng ta thấy rằng sự thay đổi rất lớn là có thể đã xảy ra, thật sự là rất có thể đã xảy ra, và khi chúng ta nhớ lại (điều mới chỉ trở nên rõ ràng với những nhà địa chất học khi Darwin còn là một chàng trai) rằng những quá trình này có thể đã diễn ra trong một thời gian dài tới mức hầu như ta không thể tưởng tượng nổi, thì một số nhận xét sẽ tác động đến ta theo cách khác, giống như những nhận xét mà Darwin đưa ra trong một số câu hiếm hoi ở đó con người được nhắc tới: 'Cấu trúc khung của những xương là như nhau ở bàn tay của người, ở cánh của con dơi, ở vây của cá heo, và ở chân của ngựa – cùng một con số những xương ở đốt sống hình thành cái cổ của con hươu cao cổ và của con voi... tất cả những điều đó tức khắc tự giải thích trên cơ sở lí thuyết về dòng dõi qua những biến đổi chậm chạp và nhẹ nhàng kế tiếp nhau.'



Hình 13. Một biến thể khác trên một chủ đề rất được ưa chuộng của các nhà biếm họa thời Victoria. Thông điệp của Darwin đã không được tiếp nhận nhanh chóng

Niềm hưng phấn về sự tiến bộ của thế kỉ 19, mà triết học của Hegel là động lực thúc đẩy, khiến nhiều người hiểu ra rằng Darwin là thành phần của cùng phong trào cấp tiến đó. Một người cùng thời với ông nhưng trẻ hơn, Herbert Spencer (1820–1903), thiên về siêu hình học nhiều hơn, thậm chí có lối suy nghĩ phần nào ngả theo Hegel, thực sự là thành phần của phong trào. Ông là người tạo ra cụm từ sau đó bị lạm dụng rất nhiều, 'sự sống sót của kẻ thích nghi hơn hết', có thể dễ dàng được hiểu là hàm ý rằng những người sống sót trong cuộc cạnh tranh sinh tồn là những người khá hơn những kẻ không vượt qua nổi cuộc cạnh tranh đó. Chính Spencer dường như cũng hiểu như vậy, vì nhân danh sự tiến bộ, ông đã chống lại những gì làm suy giảm cường độ của cuộc cạnh tranh, ví dụ như những chương trình về phúc lợi xã hội.

Loại tư duy này sớm biến thành một phong trào được biết dưới tên gọi Chủ thuyết Darwin về mặt Xã hội. Tên gọi này không thích hợp chút nào, tới mức là vu khống. Darwin đã không rút ra những kết luận như vậy, ông cũng sẽ không làm thế, vì những chuyện như thế không xảy ra. Trong hệ thống của ông, những từ 'người thích nghi hơn hết' chỉ đơn giản có nghĩa: những người thích nghi nhất để sinh tồn (và sinh sản) trong những điều kiện có được vào lúc đó. Chúng chẳng liên quan gì tới sự vượt trội về đạo đức, hoặc tri thức, hoặc thẩm mĩ; và chúng chẳng có nghĩa gì nếu không có phần thêm vào 'trong những điều kiện có được vào lúc đó'. Nếu những điều kiện đó thay đổi, 'những người thích nghi hơn hết' của ngày hôm qua

có thể trở thành những kẻ vô vọng của ngày mai. Một trong nhiều vấn đề về việc áp dụng sự tuyển chọn tự nhiên vào xã hội như Spencer đã làm, là những thay đổi trong xã hội con người có thể dễ dàng tạo ra những thay đổi những điều kiện trong đó chính chúng nảy sinh. Liệu động cơ đốt trong có 'thích nghi hơn' so với xe một ngựa? Theo một nghĩa nào đó, thì đúng vậy, nhưng chỉ trong chừng mực mà thế giới chưa cạn hết dầu khí.

Điều đó không có nghĩa là Darwin không được quyền thay đổi thái độ của bất kì ai về bất kì điều gì – hầu như trái lại. Đây là một thí dụ. Nhà phê bình văn học và cũng là nhà thần học Cơ đốc thuộc khuynh hướng phổ cập C. S. Lewis có lần (tuy nhiên tôi không chắc là chỉ có một lần) than vãn về ham muốn tình dục của chúng ta. Nếu có cơ hội, ông viết, đa số chúng ta sẽ ăn uống thỏa thích, nhưng không thể ăn uống vô độ được; trong khi đó nếu một thanh niên được xả láng trong ham muốn tình dục, và mỗi lần như thế đều sẽ cho ra đời một đứa trẻ, thì chỉ trong một thời gian rất ngắn anh ta sẽ tạo được một số cư dân đủ họp thành một ngôi làng. Lewis kết luận, điều đó cho thấy tính dục tự nhiên của chúng ta sẽ trở nên đồi bại biết chừng nào.

Nhưng trước khi bạn tự trách chính mình rằng bạn là người có tội và bắt đầu khóc than thương tiếc lòng thơ ngây đã mất của giống [người] đực, hãy ngẫm nghĩ về bài học của Darwin: điều chúng ta thấy ở câu chuyện trên đây không phải là sự đồi bại của tự nhiên; mà đó hoàn toàn là bản thân tự nhiên, nó không quan tâm tới việc tạo

dựng một thế giới phù hợp với quy tắc đạo đức của chúng ta hoặc của bất kì ai khác. Tính trung bình, có ít nhân tố sẽ có tác động lớn như vậy tới số lượng những đứa con của một người đàn ông như sức mạnh và tần số của những thôi thúc tình dục của anh ta; vậy nếu điều này tự nó là cái mà nhiều đứa con của anh ta sẽ thừa hưởng từ anh ta, thì rõ ràng là một đặc trưng mà sự tuyển chọn tự nhiên sẽ tuyển chọn và nâng cao. Nếu việc đa số giống đực thời nay sở hữu khả năng đó – điều mà chúng ta trông chờ – xảy ra, thì chắc chắn không cần phải bắt đầu nói về sự Sa đọa của con Người, về sự đồi bại, và về sự xuống cấp của đạo đức. Hoặc có lẽ điều mà một số người gọi là tội tổ tông thì trên thực tế là điều mà sự tiến hóa đã tạo ra – và chắc chắn đã tạo ra – là không thể chấp nhận được đối với quan điểm riêng của họ về một tính cách lí tưởng của con người.

Tiện đây, xin nói thêm: đừng lo lắng gì về tất cả những ngôi làng đó, mỗi ngôi làng với cư dân khoảng vài trăm anh chị em cùng cha khác mẹ. Chúng chỉ mau chóng phát triển nơi mà cuộc sống cung cấp cho chàng Casanova trẻ trung của chúng ta một dây chuyền sản xuất thực sự cung ứng rất nhiều người nữ, luôn sẵn sàng đáp ứng anh ta, lại mắn đẻ, chưa thụ thai, và không phối kết với những anh chàng đực rựa khác đủ hung hăn để bảo anh ta cút xéo đi. Có thể dựa vào tự nhiên để đảm bảo rằng điều nói trên không thường xảy ra, đó là để nói cho nhẹ nhàng, tôi không cường điệu đâu. Sự tưởng tượng của C. S. Lewis bồng bềnh trôi, hoàn toàn tách lìa khỏi các sự kiện.

Thí dụ trên cụ thể và tương đối là tầm thường, nhưng bạn có thể dễ dàng thấy được cách mà chủ thuyết Darwin có thể lật đổ cả một nền triết học, ví như một trong số những nền triết học mà chúng ta vừa bàn tới. Với Descartes, lí trí con người là một khả năng được ban cho chúng ta và được đảm bảo bởi Thượng Đế, thật đáng ngạc nhiên, và đó là lí do tại sao ông có thể dựa vào nó để bảo cho chúng ta biết về tính chất chủ yếu của tâm trí và vật chất, và ngoài ra về nhiều điều khác nữa. Nhưng nếu thay vì vậy ông nghĩ về nó như một dụng cụ tự nhiên đã được triển khai vì, *và tới mức độ mà*, nó ban cho những người sở hữu nó một lợi thế cạnh tranh so với những đối thủ không có được nó, thì sao? Liệu khi đó ông có giả định rằng điều nó xem ra bảo cho chúng ta biết về những vấn đề như thế có thể hoàn toàn đáng tin cậy để xem là chân lí? Nếu thế, bằng cách nào ông biện minh được? Nghĩ rằng *Thượng Đế* không thể là kẻ lừa gạt là một chuyện, nhưng hoàn toàn là một chuyện khác khi nói rằng vì khả năng của lí trí ban cho chúng ta lợi thế như vậy trong những vấn đề thực tế nên nó không thể dẫn chúng ta đi lạc đường một cách vô phương khi áp dụng vào vấn đề như liệu tâm trí có phải là một thực thể độc lập. Liệu tôi có buộc phải tin rằng vì lí trí tài giỏi trong việc giúp chúng ta sống còn nên nó cũng phải tài giỏi trong môn siêu hình? Tại sao điều đó lại là đúng nhỉ? Nếu Descartes đã sống sau Darwin (xin thứ lỗi cho giả định phi lí về lịch sử này), thì những nền tảng cho triết lí của ông hẳn đã rất khác, và nếu chúng là rất khác, thì liệu cấu trúc thượng tầng có thể vẫn như cũ không?

Nietzsche: *The Genealogy of Morals* (Phả hệ của Đạo đức)

'Một triết gia là một chất nổ khủng khiếp mà từ đó chẳng có cái gì được an toàn' – đó là lời bình duy nhất chúng ta nghe được cho tới lúc này (trang 4) từ triết gia Đức Friedrich Nietzsche (1844–1900). Ông không có ý định cống hiến cho độc giả của ông một trải nghiệm thoải mái, và những người cùng thời với ông tự bảo vệ chỉ đơn giản bằng cách không đọc ông. Nhưng chẳng bao lâu sau khi ông mất, dư luận về ông bắt đầu đổi chiều, và ông trở thành triết gia có ảnh hưởng lớn tới tư duy thế kỉ 20, đặc biệt là ở lục địa châu Âu.

The Genealogy of Morals, được xuất bản lần đầu năm 1887, gồm một bài tựa và ba tiểu luận, tất cả đều được chia thành những tiểu đoạn được đánh số, rất thuận tiện để tra cứu. *Đừng* bỏ qua bài tựa. Và đừng bỏ lỡ câu đầu: 'Ngày nay chúng ta biết được biết bao điều, nhưng chúng ta biết về chính chúng ta ít ỏi biết chừng nào.' Một thay đổi lớn lao trong tư duy châu Âu được bắt đầu và tiến hành. Từ lâu rồi đã có khuynh hướng giả định rằng dù phần còn lại của thế giới có thể là rối rắm và mờ tối đối với chúng ta, thì ít nhất chúng ta cũng còn có thể nói được về những gì diễn ra trong tâm trí của chính chúng ta; nhưng vào thế kỉ 19, khuynh hướng đó mau chóng bị mất đà. Chúng ta mới vừa thấy một gợi ý về điều đó trong cách lí giải của Hegel về lịch sử: những lực của *Geist* [Tinh thần] đang vận hành bên trong chúng ta, dù chúng ta chẳng biết gì hoặc chỉ biết

rất ít về nó (trang 135, bên trên). Chưa đầy một thế hệ sau Nietzsche thì Sigmund Freud (1856–1939), người sáng lập phân tâm học, xuất hiện cùng với học thuyết của ông về vô thức, nơi ẩn giấu những nguyên nhân quan trọng nhất của cuộc sống tinh thần của chúng ta, mà chúng ta không biết tới. Việc sở đắc tự thức không còn là vấn đề của sự thoáng hiện nội quan vội vã. Nó đòi hỏi công sức cực nhọc và đau đớn, và không có gì đảm bảo là bạn sẽ thích cái mà bạn tìm được.

Cũng đừng bỏ lỡ đoạn §3 của bài tựa. Bạn có cảm nhận được điều gì đó quen thuộc về nó? Nó gợi cho tôi nhớ lại Phần 1 của tập *Discourse on the Method* (Luận về Phương pháp) của Descartes: khi còn là một thanh thiếu niên, triết gia tương lai đó chịu tác động của chủ nghĩa hoài nghi và không tin vào thứ thực phẩm tinh thần thường nhật mà những người lớn tuổi cung cấp cho mình (trang 127, bên trên). Với Descartes, những thực phẩm đó là chủ thuyết tân Aristotle của các trường đại học. Với Nietzsche, đó là những giá trị đạo đức của đạo Cơ đốc thế kỉ 19. Chúng có là hiển nhiên, như mọi người quanh ông dường như nghĩ thế? Descartes muốn thẩm tra để tìm ra sự thật về 'những sự thật' mà ông đã được dạy dỗ. Nietzsche nghĩ rằng đã tới lúc để tra hỏi về giá trị của 'những giá trị' đó. Phương pháp của ông là tra hỏi về lịch sử của chúng, dòng dõi của chúng, tức là cái mà ông gọi là 'phả hệ' của chúng. Chúng đến từ đâu, như thế nào mà mọi người đã đi tới chỗ chấp nhận chúng? Tại sao họ đã đi tới chỗ chấp nhận chúng, hoặc nói cách khác: những giá

trị đó đã làm gì cho mọi người, những người mà những giá trị đó khiến họ đã trở thành như ta thấy?

Ở điểm này, một phản ứng thường thấy là phát biểu rằng giá trị của điều gì đó, nó có giá trị nào, tùy thuộc vào việc nó ra sao *vào lúc này*. Còn việc nó đã trở thành như thế này lại là vấn đề hoàn toàn khác. Vậy Nietzsche đã đặt vấn đề sai. Dù ông giải đáp vấn đề thật hay, thì điều đó cũng chẳng cho chúng ta biết chút gì về giá trị của những giá trị của chúng ta. Nghĩ rằng nó sẽ cho chúng ta biết, là mắc phải cái 'sai lầm phả hệ' (một biệt ngữ nữa của các triết gia cho bộ sưu tập ngày càng phong phú của bạn).

Nhưng phê phán nêu trên có hoàn toàn đúng? Tôi không nghĩ thế. Chắc chắn là có những trường hợp mà quan điểm của chúng ta về giá trị của điều gì đó liên hệ rất chặt chẽ với những tin tưởng của chúng ta về việc nó đã bắt đầu như thế nào, và nếu những tin tưởng đó thay đổi thì sự đánh giá của chúng ta về chính nó cũng bị đe dọa. Thật sự là chúng ta mới vừa thấy một thí dụ rất quan trọng, một thí dụ cũng quan trọng đối với Nietzsche: tác động của chủ thuyết Darwin vào quan điểm của chúng ta về chính chúng ta. Đối với rất nhiều người cùng thời với Darwin thì loài người xuất phát từ quyết định của Thượng đế sáng tạo chúng ta theo hình ảnh của chính Người. Ý tưởng rằng thực ra chúng ta được triển khai từ những thứ thấp kém hơn như những con khỉ, qua một tiến trình đặc biệt là đầy rủi ro mà rất có thể đã không xảy ra, thì không chỉ là một sự kiện mới mẻ để xử lí, giống như sự hiện hữu của một hành tinh nữa mà trước đây chưa được phát hiện;

mà nó là một cái tát thẳng vào phẩm giá con người và vào quan niệm của con người về giá trị của họ – đó là lí do tại sao ý tưởng này đã bị chống đối dai dẳng vào thời đó và vẫn còn bị một số người chống đối cho tới ngày nay. Không có gì để nghi ngờ về điều nói trên: trong những tình huống thích hợp, những phả hệ có thể cũng là chất nổ như Nietzsche dự tính – vậy chúng ta hãy trở lại với vấn đề những giá trị đạo đức.

Nhiều người đã tin tưởng, và một số người hiện còn tin tưởng, rằng những giá trị đạo đức có nguồn gốc như nhau: được Thượng đế trực tiếp ban xuống cho con người. Nietzsche, dù gia đình thuộc tầng lớp giáo sĩ, từng tự mô tả mình như một người vô thần theo bản năng, chẳng bận tâm chút nào về câu chuyện trên; ông tìm kiếm nguồn gốc những giá trị của con người nơi những nhu cầu và tâm lí của con người (*Human, all too Human* (Thuộc con Người, thảy đều quá Người) là tên gọi đầy hàm ý của một trong những tác phẩm ban đầu của ông).

Ông không phải là người đầu tiên làm như vậy, điều được ông nói rõ trong bài tựa, đoạn §4. Thật ra đã có một truyền thống về tin tưởng nói trên, và Nietzsche rút ra luận điểm trung tâm của truyền thống đó, có thể diễn tả khái quát qua những dòng sau đây: khi con người thấy một số loại ứng xử (về phần những cá nhân) là có lợi cho họ và cho sự điều hành suôn sẻ của xã hội của họ, thì họ gọi chúng là 'tốt', và hăng hái cổ vũ cho chúng; còn nếu họ thấy chúng là bất lợi, thì ngược lại. Thế nên, thật đơn giản, điều đó giải thích vì sao cách ứng xử vì lợi ích của người

khác hơn là của chính mình lại đi tới chỗ được xem là tốt – những người khác tuyên bố rằng chúng tốt, vì lợi ích mà họ nhận được.

Xét theo bề ngoài, điều nói trên hoàn toàn đáng tin cậy: một xã hội luôn củng cố những gì có lợi cho nó. Nhưng Nietzsche xem đó là những lời lẽ ngu xuẩn sướt mướt tình cảm, không có cơ sở lịch sử. Dựa trên kiến thức chuyên môn của ông về những cổ ngữ (ông từng có chức nghiệp học thuật thành công mau chóng đó, nhưng rồi ông đã từ bỏ) ông đã kể một câu chuyện khác hẳn. Hoàn toàn không phải là những người hưởng lợi ích từ cách ứng xử của những kẻ khác, đã gọi những kẻ khác này (và cách ứng xử của họ) là 'tốt', chính là những giai cấp bên trên, tầng lớp quý tộc, quý phái, những nhà cai trị trong những xã hội cổ đại là những kẻ đầu tiên tự coi họ (và cách sống của họ) là tốt; và người thường, những kẻ nô lệ, đám dân chúng bị trị, là xấu. Những phân biệt tốt/xấu buổi đầu có lẽ tốt hơn nên được hiểu là những phân biệt giữa 'quý phái' và 'hạ tiện', tự do và nô lệ, lãnh đạo và bị trị, giữa người có học và kẻ thất học. Chúng là những từ mà nhóm chóp bu tán tụng chính họ, sức mạnh của họ, và cách sống của họ, và biểu đạt phạm vi của khoảng cách họ cảm nhận giữa họ và đám đông yếu đuối, bần cùng, hèn hạ.

Điều đó cũng khá là đáng tin cậy – bạn hoàn toàn có thể tưởng tượng là họ suy nghĩ và nói năng theo cách đó (Bạn vẫn còn có thể nghe thấy những điều đó tiếp diễn ở thời buổi này nếu bạn kết giao với những người tốt). Nhưng theo Nietzsche, chính bước kế tiếp mới là bước

quyết định cho hai ngàn năm và nhiều hơn nữa của nền đức lí châu Âu: con giun xéo lắm cũng quằn, đám đông nghèo hèn nổi loạn. Ông không nói về những cuộc cách mạng bạo lực, những cuộc đấu tranh vũ trang mà vì những điều đó, giai cấp bên dưới, nói chung, trở nên quá yếu kém về mặt vật chất lẫn tinh thần. Ông nói về điều tinh tế và sâu sắc hơn nhiều. Họ giải tỏa nỗi thất vọng và niềm oán hận của họ bằng một trong những cách thế hiếm hoi mà họ có được, đó là triển khai hệ thống giá trị của chính họ trong đó mọi điều thuộc về đám người áp bức họ đều là 'xấu', còn chính họ, mà cuộc sống tương phản về rất nhiều mặt với cuộc sống của đám người áp bức, thì 'tốt'.

Như vậy hệ thống giá trị này không phải là do Thượng đế ban cho, và không phải là kết quả của một nhận thức trực giác nào về chân lí của hệ thống đó, hoặc về 'tính đúng đắn' nội tại của hệ thống. Đó là một phương kế phục thù, trả đũa, được sinh ra từ niềm oán hận của kẻ yếu đối với kẻ mạnh. Tất cả những gì là sự tự hiến dâng cho lòng từ thiện, lòng trắc ẩn, và tình yêu thì thực sự là được kích động bởi lòng căm ghét. Kiểu tư duy này hoàn toàn là điển hình của Nietzsche, người ưa thích lật ngược những quan niệm của đám đông. Chính là khi bạn nghĩ rằng ngôi nhà của bạn là ngăn nắp, thì 'vụ nổ' của Nietzsche xảy tới và đột nhiên mái nhà và tầng hầm nhà bạn đổi chỗ cho nhau. Đây là thứ triết lí thách thức hơn hết. Đúng là những người đả phá những biểu tượng được tôn thờ thì ưa thích nó, nhưng ai thì cũng có thể thán phục cuộc đốt pháo hoa.

Hình 14. Tiếp theo, làm nổ tung cái gì đây? Bên trên bộ râu mép khó tin, là cái nhìn chằm chằm dữ tợn vào thế giới, trông Nietzsche bao giờ cũng như thể ông ta sắp sửa châm ngòi nổ, không ngòi này thì ngòi kia.

Chỉ riêng những sự kiện này (như ông đã tin tưởng) về những nguồn gốc của đức lí về tình yêu và lòng trắc ẩn thì không đủ để Nietzsche nghi ngờ sâu xa về đức lí đó, như thực sự Nietzsche đã nghi ngờ. Xét cho cùng, khi chấp nhận và đẩy mạnh nó, thì đám đông quần chúng đã nỗ lực, theo cách riêng duy nhất họ có được, để giành lấy quyền lực từ tay kẻ mạnh, và Nietzsche chẳng có gì để chống lại điều đó – cả một cuộc đời, theo quan điểm của

ông, là sự biểu lộ của ý chí quyền lực, và chẳng có nhà đạo đức nhỏ bé nào có việc gì để phải rao giảng về cuộc sống nói chung. Điều ông ghét nhất về thứ 'đạo lí bầy đàn' là nó nảy sinh không thông qua *sự khẳng định* cách sống riêng của họ (giống như những quy tắc của những giai cấp bên trên) mà thông qua *sự phủ định* cách sống của ai khác: họ nhìn vào những kẻ mạnh mẽ, tự do, kiêu hãnh, tự tin, tự khẳng định đã cai trị họ, tuyên bố đầy oán hận rằng những phẩm chất của những kẻ đó là xấu và do đó những phẩm chất ngược lại, tỉ như sự thụ động, sự tuân phục, sự nhún nhường, không vị kỉ, là tốt. Đạo lí bầy đàn là sự phủ nhận cuộc sống, theo đánh giá của Nietzsche.

Tóm lại, những người ủng hộ đạo lí này ở trong một vị thế rất căng thẳng. Là những sinh thể, họ cũng là hiện thân của cùng ý chí quyền lực do bản năng, như giai cấp thống trị họ, nhưng không giống những kẻ thống trị, họ không có lối thoát tự nhiên cho ý chí quyền lực đó. Vậy nên khi những bản năng của họ dẫn dắt họ tìm kiếm một loại quyền lực khác bằng cách tuyên bố rằng những bản năng có tính thống trị thuộc về những chủ nhân của họ là đồi bại, thì thực ra họ cũng chống lại những bản năng của chính họ. Như thế, cần phải nói thêm rằng họ là những người nghèo túng và bị áp bức, những kẻ ốm yếu về mặt tâm lí, bị phân liệt trong nội tâm. Và họ cảm thấy khá khốn cùng.

Nhưng sự trợ giúp – đại loại vậy, tuy không hẳn là trợ giúp – thì ở trong tầm tay, dưới dạng một nhân vật được biết đến ở mọi nền văn hóa và mọi thời đại và được

Nietzsche quan tâm rất mực: là tu sĩ khổ hạnh, người dâng hiến đời mình cho cảnh nghèo khó, sự nhún nhường, và sự thanh khiết, và trong một số trường hợp đã thực thi những dạng tự hành hạ cực kì nghiêm ngặt. Nhân vật này, ở dạng hoàn chỉnh nhất, tiêu biểu cho ước muốn rũ bỏ những điều kiện về thể xác của cuộc sống và đào thoát vào một thứ thuộc thế giới khác, 'ở bên kia', phủ nhận cuộc sống một cách triệt để hơn bất kì ai khác. Như thế, cũng giống như bầy đàn, ông ta là người bệnh hoạn, nhưng mạnh mẽ hơn đám người của bầy đàn rất nhiều – một sức mạnh tự hiển lộ qua khả năng chấp nhận và duy trì cách sống của chính ông.

Sức mạnh này cung cấp quyền lực cho ông ta, thứ quyền lực dẫn dắt và định hướng cho bầy đàn gồm những linh hồn yếu đuối hơn. Quyền lực đó nảy sinh một phần từ nhận biết của bầy đàn về sức mạnh bên trong của ông ta, một phần khác từ dáng vẻ huyền bí và tri thức bí truyền bao quanh nhà khổ hạnh. Nhưng nó cũng nảy sinh một phần khác nữa từ sự kiện là ông ta đã làm cho họ một việc: ông làm dịu sự đau khổ của họ. Hãy nhớ rằng họ đau khổ vì tự họ chống lại những bản năng thuộc sự sống của chính họ; thế nên khó có thể trông chờ ông ta *chữa lành hẳn* nỗi đau của họ, vì bản thân ông ta cũng tự chống lại những bản năng thuộc sự sống của chính ông ta, chỉ khác là ông ta tỏ lộ điều đó công khai hơn, với quyết tâm sắt đá hơn và với mục đích duy nhất đó.

Một sự kiện quan trọng về sự đau khổ của con người là người ta sẽ rất khoan dung nếu như người ta *hiểu được*

nguyên nhân của nó – thậm chí còn tự hào về nó, nếu thấy rằng nguyên nhân đó khá là chính đáng. Một sự kiện khác, là những người chịu đau khổ thường muốn tìm ra *ai đó để trách cứ* là đã gây ra nó – điều đó tác động như một loại thuốc gây tê, làm quên cơn đau bằng một cơn giận phủ lấp.

Nhà tu hành dựa vào bản năng biết được điều đó, và ông cung cấp cho bầy đàn của ông một nguyên nhân cho sự khổ đau của họ đồng thời một tác nhân của khổ đau đó. Họ đau khổ vì muốn làm cho linh hồn họ xứng đáng với cõi thiên đường, hoặc với chiến thắng của công lí, hoặc với chân lí, hoặc vì muốn cho vương quốc của Thượng đế cũng trải rộng xuống trần gian này – tất cả đều là những điều xứng đáng để vì đó mà đau khổ. Thế còn ai là người để trách cứ là đã gây ra đau khổ đây? Trả lời: *chính bản thân họ*. Với cú đánh này, niềm oán hận sôi sục của đám đông quần chúng không còn hướng vào những kẻ cai trị nữa, vốn là những đối tượng nguyên ủy của niềm oán hận đó, mà mâu thuẫn với những đối tượng đó rất có thể chỉ khiến họ đau khổ hơn nữa, và một phần của đám đông có thể còn bị triệt hạ. Hướng nỗi oán hận ngược trở lại chính họ, điều này ít nhất cũng cung cấp sức mạnh và động cơ cho phần nào khả năng tự kiềm chế và tự hoàn thiện – dưới sự chỉ dẫn của tu sĩ. Và họ sẵn sàng để chấp nhận điều đó, vì như chúng ta đã thấy, họ đã quay sang chống lại những bản năng của chính họ, và như thế, theo một nghĩa nào đó, là họ đã chống lại chính họ. Họ biết được là phải trừ tận gốc cái gì: bất kì sự thoáng gợi lên nơi họ về những

thái độ và cách ứng xử đặc trưng cho kẻ mạnh. Họ đã được làm cho trở thành vô hại.

Đó là phân tích của Nietzsche. Bất kể bạn nghĩ gì về nó, chắc chắn nó không khoan nhượng. Dưới đây, không là gì khác ngoài vài ý nghĩ chính, được đúc kết thô tháp. Văn phong của Nietzsche, với nhạc tính của nó, đầy sức sống, vẻ đa dạng của nó, sự dí dỏm sắc bén của nó, là những gì người ta chỉ có thể trải nghiệm cho riêng mình. Và văn bản thì đầy những chi tiết thú vị, ví như mô tả của triết gia thực sự ở đoạn 7 trong bài tiểu luận thứ ba. Hoặc bài tiểu luận đầu tiên, các đoạn 7–9. Bạn có thấy là tiểu luận này có giọng điệu bài Do Thái? Hãy đọc lại nó lần nữa, và bạn sẽ thấy thực sự là nó nhắm vào chính chủ nghĩa bài Do Thái. Điều nó nói lên, là chỉ có lịch sử đạo đức của những người Do Thái đã tạo nên bối cảnh tâm lí trong đó Cơ đốc giáo mới có thể nảy sinh – Nietzsche đang bắn một loạt đạn châm biếm vào những người Cơ đốc bài Do Thái, là những người đặt cơ sở của chủ nghĩa bài Do Thái của họ trên tiền đề rằng chính những người Do Thái phải chịu trách nhiệm về vụ đóng đinh Chúa Jesus trên thánh giá. Một lần nữa, Nietzsche lật ngược lối suy nghĩ phổ cập thông thường: những người Cơ đốc nên *tôn sùng* những người Do Thái, vì họ phải cảm ơn những người Do Thái về sự thành công của Cơ đốc giáo. Đó thực sự là một công việc đáng làm!

Chương 8

Ai được hưởng lợi ích từ nó?

Suy nghĩ về triết học là việc khó khăn – bạn có thể đã nhận thấy như vậy, tuy nhiên nếu bạn đã đi xa tới mức này thì ít nhất nó cũng đã không làm bạn rối trí. Viết về nó còn khó khăn hơn (Hãy tin lời tôi). Vậy tại sao người ta vẫn suy nghĩ và viết về nó? Được thôi, vì một hoặc vì cả một danh mục những lí do. Để hi vọng học được cách kiềm chế tự nhiên, hoặc kiềm chế bản thân, để được lên thiên đường, để khỏi sa xuống địa ngục; để khiến chúng ta có thể chịu đựng được cuộc sống như nó vốn là vậy, để làm cho cuộc sống là chịu đựng được bằng cách thay đổi nó; để hậu thuẫn cho những thể chế chính trị, đạo đức, hoặc tri thức, hoặc để lật đổ chúng; để cổ vũ cho những lợi ích của người viết, hoặc để cổ vũ cho những lợi ích của những người khác (đúng thế, điều này cũng từng xảy ra), thậm chí để cổ vũ cho những lợi ích của tất cả mọi người; hoặc vì họ không thể chịu đựng được một số triết gia nào khác; hoặc vì nghề nghiệp đòi hỏi họ phải suy nghĩ và viết về triết lí. Đôi khi có thể chỉ là do tò mò, thế thôi. Có một ý tưởng được lan truyền rộng rãi, rằng các triết gia là những người thoát tục, xa rời thực tế. Nếu điều đó là để nói về

phong cách sống của họ, nó có thể thường là đúng, dù không luôn luôn đúng. Nếu là để nói về tác phẩm của họ, (tôi đang nói về thứ triết học *tồn tại được trong khoảng thời gian khá dài*) thì điều đó thường là sai – ít nhất theo nghĩa hầu như bao giờ chúng cũng đề cập tới một mối quan tâm thực sự nào đó và khẳng định là có cống hiến một sự cải thiện thực sự nào đó.

Trở ngược lại, thì ngay từ trang đầu tôi đã nói về ba vấn đề lớn: tôi nên làm gì? thực tại là gì? và bằng cách nào chúng ta có được hiểu biết? Dường như bất kì nền triết học nào cống hiến được cho con người một sự cải thiện thực sự nào đó thì chủ yếu là đều buộc phải quan tâm tới vấn đề đầu tiên trong ba vấn đề nêu trên. Nhưng điều đó không hẳn là đúng. Những tin tưởng rằng sự việc là như thế nào có thể cung cấp một ý nghĩa cho cuộc sống hoặc hậu thuẫn những cảm nhận về lòng tự hào của chúng ta, ví như niềm tin rằng chúng ta được tạo ra theo hình ảnh của Thượng đế; những tin tưởng đó có thể cung cấp một cơ sở hợp lí (hoặc được dùng như một cớ để bào chữa) cho một số kiểu cách ứng xử nào đó, như niềm tin rằng con người thì có linh hồn biết suy lí còn loài vật thì không. Những giải đáp cho vấn đề thứ ba, 'bằng cách nào chúng ta có được hiểu biết?' có thể làm vững mạnh hoặc làm suy yếu ảnh hưởng của những giải đáp khác nhau về hai vấn đề đầu tác động lên chúng ta; và điều rất quan trọng, là chúng có thể đưa đến những tin tưởng về việc *ai* là người có tri thức, với những hậu quả hiển nhiên về uy thế và quyền lực của những thành viên của nhóm đó.

Như thế phần nhiều triết học nỗ lực làm điều gì đó cho ai đó. Để kết thúc, chúng ta hãy xem xét một vài nền triết học từ viễn tượng này. Để có thể tồn tại lâu dài, một nền triết học cần có được một nhóm người ủng hộ. Cơ may của nó là lớn nếu nhóm người ủng hộ đông. Trước hết, là đôi ba nền triết học dành mọi quan tâm cho cá nhân. Đó là một nhóm ủng hộ rất lớn – bởi chúng ta thảy đều là những cá nhân.

Cá nhân

Triết học của Epicurus (xem Chương 5) nhằm tới cá nhân; nó cống hiến một phương thức, được hỗ trợ bởi luận cứ, giúp sống một cuộc sống hạnh phúc. Những kế hoạch xã hội và chính trị là bất công nếu chúng cản trở những nỗ lực của những cá nhân trong việc áp dụng phương thức đó; ngoài ra, khuyến cáo chính trị duy nhất của Epicurus là đừng tham gia vào chính trị. Tới một mức độ nào đó, bạn có thể giúp người khác sống theo cách sống đúng đắn, nhưng chỉ là giúp những người gần gũi với bạn (chủ thuyết Epicurus cổ vũ mạnh mẽ cho tình bằng hữu); mọi người phải tuân thủ phương thức sống [do chủ thuyết này đề xuất] vì lợi ích của chính họ. Vì sự thành công không tùy thuộc vào những điều kiện vật chất, là những thứ mà người này có thể thu xếp cho người kia, mà tùy thuộc vào thái độ của bạn đối với chúng. Và đó chính là điểm chủ yếu, vì hạnh phúc đến từ sự hiểu biết rằng trạng thái của tâm trí bạn phần lớn là độc lập với bất kể những gì mà cuộc sống có thể mang đến cho bạn.

Hình 15. Chủ thuyết Epicurus trên thực tế? Không phải vậy, theo Epicurus.

Như thế bạn có thể ngạc nhiên khi biết rằng theo quan điểm của Epicurus điều tốt đẹp duy nhất là lạc thú. Có chắc rằng bao nhiêu lạc thú mà chúng ta có thể được hưởng thì tùy thuộc rất nhiều vào những điều kiện vật chất của cuộc sống của chúng ta? Nhưng còn có một điều bất ngờ thứ nhì nữa: ông nghĩ rằng lạc thú lớn nhất có thể có được, là rũ bỏ được sự đau đớn của thể xác và nỗi âu lo tinh thần. Những lạc thú giản đơn, dễ đạt được thì không

kém vui thú so với những lạc thú tốn kém và khác thường; và sự lệ thuộc vào những lạc thú thuộc loại sau dẫn tới âu lo: vì bạn có thể bị mất đi những phương tiện để đạt được chúng (Ý tưởng rằng chủ thuyết Epicurus là một tiệc chiêu đãi không bao giờ dứt, với các nhạc công và các cô gái nhảy múa, là hoàn toàn sai lạc – ý tưởng đó hẳn phải được truyền tới chúng ta thông qua những đối thủ của Epicurus, vốn rất đông đảo).

Một nguyên nhân gây ra nhiều rối loạn tinh thần là nỗi sợ có tính dị đoan. Hãy xua đuổi nó khỏi tâm trí. Hãy hiểu rằng trong niềm hạnh phúc vô biên của họ, các thần linh chẳng cần cũng chẳng muốn can thiệp vào những vụ việc của loài người. Hãy chịu học về vật lí học, thiên văn học, và khí tượng học đủ để cảm thấy tự tin rằng mọi hiện tượng đều có những giải thích thuộc về tự nhiên – chúng không phải là những điềm báo, những dự triệu, hoặc những dấu hiệu của cơn cuồng nộ thần thánh.

Và đừng sợ chết, vì cái chết thì hoàn toàn là không hiện hữu, thế nên chẳng có gì để phải sợ. Đó, nói ngắn gọn, là lời khuyên của Epicurus dành cho mỗi người chúng ta. Không theo lời khuyên đó, bạn sẽ có thể làm điều tệ hại hơn. Tất nhiên sẽ chẳng còn nhà chính khách nào nếu tất cả chúng ta đều làm theo lời khuyên đó; nhưng có lẽ chúng ta có thể chịu đựng được điều đó.

Epicurus đã dạy cho cá nhân là phải được chuẩn bị chính trong nội tâm để chống đỡ bất kì điều gì xảy tới. Hơn hai ngàn năm sau, John Stuart Mill đã viết một tiểu luận gây chấn động nhằm bênh vực cái quyền của mọi cá

nhân được quyết định cuộc sống của chính mình. Trong tiểu luận nổi tiếng *On Liberty* (Bàn về Tự do)* (1859) ông biện minh cho điều được biết đến dưới tên gọi Harm Principle [Nguyên Tắc Không Hại Tới Ai]: 'Mục đích duy nhất mà nhờ nó quyền lực có thể được hành xử đúng đắn đối với bất kì thành viên nào của một cộng đồng văn minh... là ngăn ngừa không để tổn hại tới những người khác.' Khi những hệ thống chính quyền dân chủ trở nên được củng cố vững mạnh hơn ở châu Âu và châu Mĩ, chúng cũng được hiểu rõ hơn, và Mill đã nhận diện được một mối hiểm nguy tiềm ẩn: sự chuyên chế của đa số đối với cá nhân và đối với những nhóm thiểu số.

Để xứng với danh nghĩa là tác giả tiểu luận *Utilitarianism* (Thuyết vị lợi) (xem Chương 5), ông không viện dẫn nhân quyền, mà đúng hơn là tới những tổn thất gây ra, tới giá trị mất đi, nếu nguyên tắc nêu trên của ông không được tuân thủ. Là chủ nhân của cuộc sống của chính mình là điều tốt cho con người, là một phần của hạnh phúc của chúng ta, thế nên cá nhân bị thua thiệt ngay cả khi luật pháp cấm đoán họ làm điều mà dù thế nào thì họ cũng không làm. Nhưng đồng thời cả xã hội cũng thua thiệt. Vì những người mà Nguyên Tắc Không Hại Tới Ai bảo vệ là nguồn nhân lực cực kì quý giá, vì đúng là họ có những quan điểm không dựa trên tập tục và có phong cách sống khác thường. Nếu những quan điểm của họ thực ra là đúng, thì giá trị của chúng đối với cộng đồng

* J. S. Mill, *Bàn về tự do*, Nguyễn Văn Trọng, Nxb Tri thức, 2005.

là hiển nhiên. Nếu chúng là sai, thì sẽ bớt hiển nhiên nhưng vẫn là có thực: nếu chân lí hoàn toàn không bị đối kháng, nó sẽ trở nên một công thức chết chỉ tồn tại ở đầu môi chót lưỡi – sự đối kháng đảm bảo cho nó còn là sinh động trong tâm trí. Còn về những phong cách sống không dựa trên tập tục, thì chúng cung cấp những dữ liệu sinh động về những trải nghiệm mà mọi người có thể học hỏi từ chúng. Việc cưỡng chế cá nhân sẽ gây tổn hại cho tất cả mọi người.

Nhà nước

Ở bên trên (Chương 2, và ngắn gọn ở Chương 5, trang 79 và các trang tiếp theo) chúng ta đã xem xét cái gọi là lí thuyết khế ước xã hội về bổn phận chính trị. Chúng ta đã thấy nó vận hành ra sao trong tập *Crito* của Plato, và đã lưu ý thấy là trên nguyên tắc nó có thể có nhiều dạng, nảy sinh từ những đáp trả đa dạng cho vấn đề này: ai kí kết khế ước với ai để làm những gì trong những điều kiện nào?

Trong số tất cả những lí thuyết về khế ước xã hội, lí thuyết của Thomas Hobbes (1588–1679) có lẽ là nổi tiếng hơn cả – và nếu vậy là do mô tả không chút tâng bốc thật tuyệt vời của ông về 'tình trạng tự nhiên', về cuộc sống trước khi mọi tổ chức xã hội được tạo dựng, trong đó không một ai có thể sở hữu, vun trồng, hoặc làm bất cứ gì có tính xây dựng mà không lúc nào là không lo sợ rằng mình sẽ bị tấn công và cướp bóc, kèm thêm một khả năng

khá lớn là bị sát hại. Trong chừng mực mà 'cuộc chiến... của tất cả mọi người chống lại tất cả mọi người' còn kéo dài, thì cuộc sống là 'đơn độc, nghèo khó, xấu xa, hung hiểm, và ngắn ngủi'. Vậy làm thế nào để cải thiện tình trạng đó? Lập thành một đoàn thể; thỏa thuận việc thừa nhận uy quyền 'tối cao' (của một người hoặc một nhóm) với đầy đủ mọi quyền lực để làm bất cứ gì xét là cần thiết để bảo vệ từng người chống lại những người khác và chống lại bất kì đe dọa nào từ bên ngoài. Nhóm có quyền hạn tối cao này không thể làm điều bất công, vì với vai trò đại diện được thừa nhận, mọi việc mà nhóm này thực hiện thì đều được thực hiện với sự được cho là đồng tình của tất cả mọi bên đã kí vào thỏa ước. Chỉ khi nhóm có quyền lực tối cao trực tiếp đe dọa mạng sống của công dân, thì công dân mới có thể chống cự lại – bởi vì trước tiên là để bảo vệ mạng sống của mình mà mọi công dân tham gia vào thỏa ước. 'Luật pháp và Hiến pháp Athens', bạn hãy nhớ lại (*Crito* 50e-51c, trang 29 bên trên), thậm chí không cho Socrates hưởng điều đó, mà chỉ đưa ra rất ít lí do để hậu thuẫn những đòi hỏi cực đoan như vậy.

Liệu những công dân của Hobbes có thể đáp trả rằng không chỉ để bảo vệ mạng sống mà họ tham gia vào khế ước? Mà còn để hưởng được nhiều thứ tự do khác, vốn không có được trong tình trạng tự nhiên. Điều đó ám chỉ rằng quyền chống đối lại của công dân nhập cuộc sớm hơn nhiều, không phải đợi tới lúc cuộc sống của chính họ bị đe dọa (Ngoài ra, đã trao hết quyền lực, thì họ bảo vệ mạng sống của họ như thế nào?). Giống như Plato, dường như

Hobbes đi xa hơn những gì mà luận cứ của ông biện giải. Nhưng thực sự thì điều đó không làm ai ngạc nhiên. Tuổi trẻ của Plato trùng hợp với thời điểm diễn ra cuộc chiến gây tai họa của Athens chống lại Sparta. Hobbes được sinh ra đúng vào lúc Hạm đội Bách chiến bách thắng của Tây Ban Nha [Spanish Armada] đang tiến tới Anh [nhằm lật đổ nữ hoàng Anh Elizabeth I], và cho tới cuối thế kỉ đó, những mâu thuẫn về tôn giáo đã cướp đi sinh mạng của hàng triệu người, và ở tuổi trưởng thành Hobbes chứng kiến một Anh quốc rơi vào cuộc nội chiến. Thế nên ta không ngạc nhiên khi cả Plato lẫn Hobbes tin rằng nhu cầu trước tiên và quan trọng nhất của cuộc sống chính trị là một chính quyền đủ mạnh để duy trì hòa bình và trật tự, là những giá trị mà nếu không có, thì thậm chí không thể nói đến chuyện khởi sự tạo dựng những giá trị khác. Cách thức mà hai nhà tư tưởng này hỗ trợ cho cá nhân, là trao quyền tối thượng cho nhà nước. Ta không ngạc nhiên khi một số người nghĩ rằng họ đã đi quá xa. John Locke (1632-1704), viết không đầy năm mươi năm sau Hobbes nhưng là trong những điều kiện chính trị bớt bị đe dọa hơn nhiều, với giọng điệu châm biếm như sau:

> Như thể là khi con người rời bỏ tình trạng tự nhiên để bước vào xã hội, họ thỏa thuận rằng tất cả mọi người trừ một người, phải chịu sự kiềm chế của luật pháp, nhưng riêng cái người được trừ ra đó vẫn giữ nguyên vẹn được mọi thứ tự do trong tình trạng tự nhiên, được làm mạnh thêm bởi quyền lực, và trở nên phóng túng dâm loạn do

Hình 16. Biển mọi thứ thành nhỏ tí teo, Thủy quái của Hobbes trỗi dậy từ những ngọn đồi nổi sóng của vùng quê nước Anh. Việc này có thể thực sự an toàn? Người ta không ngạc nhiên khi Locke tỏ ra lo ngại.

được miễn hình phạt. Phải nói rằng như thế mọi người quả là điên khùng, ở chỗ họ muốn tránh những tổn hại có thể gây ra cho họ bởi đám chồn hôi hoặc cáo, nhưng lại cam lòng, à không, lại cho rằng an toàn, khi được ngấu nghiến bởi đám sư tử.

Giới giáo sĩ

Nói chung những giáo sĩ không phải là những người giàu có hoặc có sức mạnh của giới quân sự. Như vậy điều đem lại sự an toàn cho họ, và không chỉ sự an toàn mà thường là còn thêm quyền lực rất đáng kể trong xã hội hoặc trong nhóm của họ, phải là điều gì khác. Điều đó nảy sinh từ việc quần chúng của họ *nghĩ* gì về họ, nghĩ là họ có thể làm gì cho quần chúng, và giá trị mà quần chúng gán cho họ. Nói cách khác, điều đó nảy sinh từ triết lí. Những lợi ích và những hiểm nguy càng ít rõ ràng và càng ít trực tiếp, thì cần có bộ máy càng mạnh để duy trì sự tin tưởng vào họ và niềm tin nơi những người ban bố cho (hoặc ngăn cản) họ.

Vấn đề không phải là sự lừa gạt có chủ đích – dù sẽ là phi lí nếu hàm ý rằng không từng có những chuyện lừa gạt như vậy. Thậm chí vấn đề không phải là niềm tin của người thế tục vào giới tu sĩ là đúng hay sai. Vấn đề chủ yếu là giới tu sĩ phải được tin tưởng: nếu không, sẽ không có những tu sĩ. Vậy nên có rất nhiều văn bản được viết ra để củng cố địa vị của giới tu sĩ.

Những minh họa cho điều vừa nói trên thì ở đâu cũng có, và vì trong vài chương cuối này chúng ta không bước

ra khỏi khu vực Tây Âu, vậy chúng ta hãy trở lại Ấn Độ để xem xét chương mở đầu của một trong những bộ *Upanishad* chính yếu. Vào thời điểm tập *The Questions of King Milinda* được viết ra, thì bộ *Bṛhadāranyaka Upanishad* (*BU*, xem Thư mục) so với nó cũng cổ xưa như *Canterbury Tales* của Chaucer so với thời nay. Bộ *Upanishad* này thuộc về thế giới của kinh Veda Ấn Độ, một thế giới của những nghi lễ, những hiến tế, và những ca khúc, có những tác dụng rất hữu ích, nhưng chỉ khi được cử hành đúng cách. Để đảm bảo việc cử hành chúng là đúng cách, bạn cần nhờ tới chuyên gia am hiểu về kinh sách Veda; với nghi lễ quan trọng, thì thậm chí bạn còn cần nhờ tới một siêu chuyên gia để đảm bảo rằng những chuyên gia khác đã cử hành đúng cách. Kiến thức và kĩ năng tinh thông này đòi hỏi phải được tôn kính thích đáng, và hiển nhiên là phải được trả công thích đáng ('Tôi ước chi mình giàu có để có thể cử hành những nghi thức' được coi là niềm khao khát của tất cả mọi người (1. 4. 17)). Kiến thức và kĩ năng tinh thông đó – và những bổng lộc gắn liền với nó – là đặc quyền (cha truyền con nối) của một giai cấp hoặc đẳng cấp xã hội đặc thù: những người Bà la môn. Không chỉ là quy ước xã hội đơn thuần, hệ thống đẳng cấp này, như đoạn 1. 4. 11 cho chúng ta biết – dường như nảy sinh từ cách thức mà qua đó chính các thần linh được tạo ra. Hãy đọc thật kĩ đoạn 1. 4. 11: hãy để ý cách mà nó gán một sự vượt trội nào đó cho Kṣatriya, giai cấp chiến binh quý tộc cai trị, trong khi vẫn duy trì ưu thế nào đó cho những người Bà la môn. Quyền lực của những người Bà la môn là 'lò sản sinh' ra quyền lực

của các nhà lãnh đạo – nghĩa là từ đó nó ban quyền cho các nhà lãnh đạo. Vậy sẽ là ý tưởng tồi tệ nếu một chiến binh xúc phạm một tu sĩ, vì như vậy là anh ta làm tổn hại tới nguồn gốc quyền lực của anh ta. Đây là triết học và thần học, nhưng rõ ràng nó cũng chính là chính trị thực tiễn.

Một người đọc mới làm quen với truyền thống tư duy này hẳn sẽ thấy trong đó có nhiều điều cực kì lạ lắm. Ví như có học thuyết về sự tương ứng giữa những phần của một con ngựa hiến tế (đây là một trong những hiến tế có uy thế nhất trong truyền thống Veda) và những phần hoặc khía cạnh của thế giới: năm lịch, bầu trời, mặt đất. Có niềm tin vào từ nguyên học, như khi một từ dài hơn được cho thấy là được hình thành – một cách phỏng chừng – từ hai từ ngắn hơn, và sự kiện này được coi như chỉ thị cái nguồn gốc hoặc bản chất bên trong của bất kì điều gì mà từ dài hơn đó mô tả. Sự hiểu biết về truyền thuyết kì dị này, mà văn bản không ngừng nhấn mạnh, thì rất có lợi: 'Một người biết được điều đó sẽ luôn đứng vững được dù ông ta đi tới bất kì nơi nào' và 'Người nào biết được điều đó,... cái chết không thể đụng tới ông ta... và ông ta trở thành một trong những vị thần đó'. Vậy chúng ta cần phải đánh giá cao hiểu biết ấy, và do đó cũng phải đánh giá cao những người canh giữ hiểu biết đó – nghĩa là những tu sĩ.

Hình 17. Tiểu vương Ấn Độ tham khảo ý kiến các tu sĩ của ông.

Không nhất thiết vì những gì mà một tu sĩ có thể làm *cho* bạn – có thể là vì những gì ông ta có thể làm để chống lại bạn. Vậy đừng có láng cháng với vợ của một người Bà la môn. Như đoạn 6. 4. 12 bộ *BU* cho thấy rất rõ ràng, ông ta biết được nghi thức để trả đũa lại bạn. Và 'Một người đàn ông bị nguyền rủa bởi một người Bà la môn có hiểu biết đó, thì chắc chắn sẽ phải rời bỏ thế giới này đồng thời bị mất hết nam tính và bị tước bỏ mọi việc làm tốt của ông ta... Đừng bao giờ tìm cách ve vãn vợ của một người Bà la môn có học thức và sở hữu hiểu biết nói trên, để không trở thành kẻ thù của người sở hữu hiểu biết đó.' Bạn đã được cảnh báo rồi đó.

Tất nhiên không chỉ có những tu sĩ là được cần tới. Ta cũng cần tới những bác sĩ, những người đổ thùng rác và những người giới thiệu những chương trình đố vui có thưởng trên truyền hình, và những nhà tư vấn về quảng cáo. Và – chút nữa thì tôi quên mất – những giáo sư môn triết học. Tất cả bọn họ tồn tại vì những niềm tin và những giá trị, những hi vọng và những nỗi sợ hãi của con người.

Các tầng lớp lao động

Quá trình công nghiệp hóa của Tây Âu đã mang lại sự giàu có cho một số ít người và mang lại những điều kiện sống tồi tệ cho nhiều người. Số nhiều người đó mau chóng tìm được người đấu tranh cho họ, đó là Karl Marx (1818-1983), và những tác phẩm của ông, nói không quá đáng, đã làm thay đổi bộ mặt chính trị của tất cả những nơi trên

Trái đất mà ở đó có cái gọi là chính trị. Chỉ tới cuối thập niên vừa qua, ảnh hưởng đó mới bắt đầu suy giảm. Nó có thể đã là nạn nhân của chính thành tựu của nó – xét cho cùng, không có trắc nghiệm thực sự được đưa ra để kiểm nghiệm một lí thuyết (Đó là nguyên tắc làm nền tảng cho khả năng lớn lao của phương pháp thực nghiệm trong các khoa học). Và không một lí thuyết chính trị nào từng trải qua một thử thách thích đáng trừ phi có nhiều người đã được thuyết phục rằng nó đáng tin cậy.

Ở đây, chúng ta có cơ hội để phát hiện vài điểm nối kết trong số những điểm nối kết được nhận biết qua suốt lịch sử triết học. Marx không phải là đồ đệ của Hegel – ở một vài khía cạnh ông ta còn chống đối Hegel rất mạnh mẽ. Nhưng không một ai ở thời điểm đó lại không đụng chạm tới chủ thuyết Hegel. Giống như Hegel, Marx cho rằng lịch sử phô diễn một sự tiến triển tất yếu; không giống Hegel, ông cho rằng lực đẩy của lịch sử là có tính kinh tế: những điều kiện vật chất của cuộc sống. Giống như Hegel, ông cho rằng sự tiến bộ chủ yếu là vấn đề giải quyết mâu thuẫn; nhưng đó là mâu thuẫn giữa những quyền lợi kinh tế của những khu vực khác nhau trong xã hội – đó là quan điểm 'đấu tranh giai cấp' nổi tiếng của những người marxit. Và ông duy trì một phiên bản của học thuyết mà chúng ta đã thấy là rất quan trọng đối với Hegel: giá trị của việc tiếp cận 'Cái Khác' của bạn, tức cái gì đó 'có điều gì của chính bạn trong đó', như chúng ta thường nói.

Marx đã tận dụng ý tưởng này trong phân tích của ông về hệ thống kinh tế đương đại, đặc trưng bởi mâu

thuẫn về quyền lợi giữa các tầng lớp lao động với những nhà tư bản, là những người sở hữu 'những phương tiện sản xuất' (chẳng hạn những nhà máy). Ông dành rất nhiều thiện cảm cho những người bị áp bức, những công nhân. Điều chủ yếu là họ, vì phải mưu sinh trong khi không có gì để khác để bán đi, nên phải bán sức lao động của họ – để đổi lấy tiền công. Tiền công không bao nhiêu, vì những kẻ mua sức lao động của họ chỉ trả họ đủ mức cần thiết để họ đủ sống để tiếp tục bán sức lao động. Điều này chỉ khiến cho cuộc sống của họ và gia đình họ ngày càng thêm khốn cùng.

Nhưng còn một nét đặc trưng khác, có tính tinh thần, cũng đè nặng lên họ – đó là công việc họ đang làm không thực sự là công việc *của họ*: 'công việc hoàn toàn ở bên ngoài người công nhân, nó không phải là một phần của bản chất của họ... không phải là sự thỏa mãn một nhu cầu, mà chỉ là phương tiện để thỏa mãn những nhu cầu khác. ... Trong công việc anh ta không thuộc về chính mình mà thuộc về một ai khác'. Nhu cầu không được thỏa mãn đó, là nhu cầu biểu đạt *bản thân* trong công việc mà người ta thực hiện.

Chẩn đoán bệnh là một chuyện, chữa bệnh là chuyện khác. Hóa ra là có thể trải nghiệm sự tha hóa khi công việc không phải của mình mà của Nhà nước cũng như khi công việc không phải của mình mà của công ti. Sự đồng nhất này với những lợi ích của cộng đồng, khi cộng đồng là lớn rộng và phức tạp, thì không dễ thực hiện hoặc duy trì. Và ngay cả trong trường hợp đó, nó cũng chỉ giúp cho công

việc trở thành *có thể chịu đựng được*. Nếu việc bạn làm là túc trực cạnh một băng chuyền đậy nắp các hũ mứt quả nghiền, thì sự việc sẽ bớt phần khó chịu nếu đó là làm việc cho Đất mẹ Nga thay vì cho Tập đoàn Mứt quả Toàn cầu. Nhưng nó cũng chẳng làm được gì để khiến cho công việc trở thành tích cực, một biểu đạt của nhân cách của bạn hoặc của những kĩ năng hoặc phương tiện để triển khai tiềm năng của bạn. Ngày nay chúng ta nói về 'sự thỏa mãn trong nghề nghiệp'. Không phải tất cả chúng ta đều có được sự thỏa mãn đó – vấn đề vẫn chưa biến mất.

Phụ nữ

Chúng ta đã nhảy cóc từ chủ đề này tới chủ đề kia, từ triết gia này tới triết gia khác, vòng quanh Trái đất qua ba thiên niên kỉ, như một chuyến du lịch trọn gói phát cuồng. Nhưng chẳng ai trải qua được bước đầu dẫn vào triết học trừ phi, ít nhất là trong một trường hợp, họ được dẫn sâu hơn chút nữa vào tâm trí của một triết gia nào đó. Chúng ta đã lướt qua hai tác phẩm nổi tiếng của John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Thuyết duy lợi) và *On Liberty* (Bàn về Tự do). Tác phẩm đầu cho chúng ta biết rằng điều Tốt lành là hạnh phúc; tác phẩm sau, rằng hạnh phúc đòi hỏi phải có tự do cá nhân. Tiểu luận hầu như cũng nổi tiếng như vậy của ông, *The Subjection of Women* (Sự lệ thuộc của Phụ nữ) (1869) cho chúng ta biết rằng những điều nói trên là nhằm tới tất cả mọi người, không chỉ là những người nam giới trưởng thành.

Con người chính trị thực tiễn nơi Mill nhắm vào một sự lạm dụng hoàn toàn cụ thể và (ít ra trên lí thuyết) dễ dàng chữa trị: 'sự lệ thuộc hợp pháp của một giới tính vào giới tính khác thì sai trong tự thân nó, và giờ đây là một trong những trở ngại chính cho sự cải thiện của con người; ... nó phải được thay thế bằng một nguyên tắc về sự bình đẳng hoàn toàn'. Luật gia đình hiện nay, ông biện giải, rốt cuộc là biến những người vợ thành nô lệ. Ông dùng từ hoàn toàn theo nghĩa đen, như mô tả của ông về vị thế hợp pháp trong Chương 2 cho thấy. Tuy nhiên điều ông muốn thay đổi là toàn bộ những thông lệ và những quan điểm mà chúng khước từ những cơ hội giáo dục bình đẳng dành cho phụ nữ và do đó khước từ sự tiếp cận bình đẳng, theo khả năng, mọi nghề nghiệp và vị thế có ảnh hưởng, uy thế trong xã hội.

Bất kì triết lí có ảnh hưởng lớn nào cũng cần tới những người thụ hưởng ở dạng tiềm năng, ngay cả trong những trường hợp mà lợi ích có thể là tưởng tượng. Khi tìm kiếm sự cải thiện số phận của phụ nữ, Mill có rất nhiều người thụ hưởng để nhắm tới. Nhưng ông tin rằng số người ủng hộ những quan điểm của ông là cả 100 phần trăm nhân loại, chứ không chỉ 50. Ông viết về sự bất công đối với phụ nữ và về tổn thất đối với cuộc sống của họ trong những điều kiện hiện hữu, nhưng ông viết hầu như cũng nhiều như vậy về tổn thất của tất cả mọi người. Sự bóp nghẹt tài năng của phụ nữ là 'sự bạo ngược đối với họ và là một sự tổn hại cho xã hội'. Lịch sử cho chúng ta biết

khá nhiều về những gì phụ nữ có thể làm, vì phụ nữ đã thực hiện những chuyện đó. Nhưng lịch sử không hề nói gì cho chúng ta về những gì họ không thể làm, và sẽ chẳng bao giờ chúng ta biết được trừ phi họ thường xuyên được trao cho cơ hội (Khi tôi viết những dòng này, khoảng 130 năm sau Mill, một phụ nữ trẻ đang dẫn đầu ở những giai đoạn chót của cuộc đua thuyền chỉ một người lái vòng quanh thế giới, một cuộc thi đấu thể thao đòi hỏi sức chịu đựng bền bỉ cả về tinh thần lẫn thể chất vượt khỏi những gì tôi có thể tưởng tượng ra).

Mill cũng tin rằng nam giới cũng chịu tổn thất xét như những cá nhân, thường là theo cách họ hầu như không nhận ra (điều này tự nó là một phần của tổn thất). Không phải là điều tốt cho bất kì ai khi được giáo dục để tin rằng mình ở trên những người khác, đặc biệt khi, như vẫn thường xảy ra, những người khác đó lại có những khả năng thực ra hơn hẳn họ. Mặt khác, dù điều sau đây nghe ra có vẻ chói tai, khi sống một cuộc đời có liên hệ mật thiết với ai đó có 'khả năng và sự trau dồi' thấp kém hơn mình, là tổn hại cho chính bên vượt trội. Ấy thế mà nhiều người nam giới rơi vào đúng tình huống nêu trên, do kết hôn với những phụ nữ mà những hạn chế của họ khá là có thực chỉ vì họ là sản phẩm cưỡng chế giả tạo của một hệ thống hết sức độc hại. Những người đàn ông đó có thể nghĩ rằng họ thắng cuộc, nhưng sự thực là mọi người đều thua thiệt.

Ơn Chúa, vấn đề này đã được cải thiện kể từ năm 1869. Một chút. Tại một số nơi trên thế giới. Vào lúc này.

Căn cứ vào chủ đề này của chúng ta, sẽ thật kì lạ nếu chỉ quan tâm tới những gì do một người đàn ông viết ra. Hiển nhiên, và quả thực là bắt buộc phải có sự chuyển hướng. Bộ sách đồ sộ *The Second Sex* (Giới thứ hai) (1949) của Simone de Beauvoir đã là nguồn cảm hứng của rất nhiều tác phẩm bênh vực nữ quyền kể từ đó tới nay. Nếu tôi được phép ngược trở lại khoảng 200 năm trước, hẳn tôi sẽ không ngạc nhiên khi thấy tác phẩm này được đánh giá là một trong những tác phẩm có ảnh hưởng nhất vào thế kỉ 20.

Giống như Mill, Beauvoir quan tâm tới tự do của phụ nữ; không giống Mill, bà không đặc biệt quan tâm tới mối liên hệ giữa tự do và hạnh phúc. Bà lên tiếng phủ nhận, rằng không có bất kì phát biểu chung đáng chú ý nào về việc phụ nữ là như thế nào, vì việc họ như thế nào chỉ là đáp trả của họ trước những tình huống họ gặp phải, trong đó một số tình huống là có tính xã hội và do đó rất dễ biến đổi. (Còn Mill dường như nghĩ rằng có thể có một số điều về phụ nữ được khái quát hóa, nhưng ông phủ nhận việc nhận biết được những điều đó.) Ngoài ra, Beauvoir đứng trong truyền thống của thuyết hiện sinh và cho rằng cách mà chúng ta phản ứng lại những tình huống của chúng ta là một quyết định tự do của mỗi người chúng ta – giả sử rằng chúng ta hoàn toàn bị quy định bởi những tình huống của chúng ta là *không trung thực*, là thoái thác trách nhiệm.

Tôi chỉ còn trống chỗ đủ để đề cập một trong những chủ đề của bộ sách dày và luôn sinh động này. Trong Chương 7 tôi đã nói về ảnh hưởng to lớn của Hegel, và đề

cập tới học thuyết của ông về sự tự nhận thức: nó nảy sinh khi ta gặp phải những khía cạnh nào đó của chính ta trong cái gì khác ta, hoặc là trong 'Cái Khác' của ta. Nắm bắt sự thực về mặt tâm lí của điều này, trong khi hoàn toàn bỏ qua nền siêu hình hoành tráng của Hegel, Beauvoir triển khai học thuyết đặc trưng nhất của bà: phụ nữ là Cái Khác của người đàn ông, và sự tự nhận thức của cả hai tùy thuộc vào nó.

Khi Cái Khác chính nó lại là một chủ thể, một con người, thì tình thế trở nên phức tạp hơn và tiềm ẩn nhiều hiểm họa. Tôi đang theo dõi anh, anh lại đang theo dõi tôi, cái tôi đó lại đang theo dõi anh... Cách A nhìn B thì tác động vào B, vậy nên nó đổi khác điều A thấy trong B. Và điều này (gợi nhớ tới học thuyết về sự tự nhận thức) đổi khác nhận thức của A về A, sau đó tác động vào A, cả hai tác động vào cách A nhìn B... Khi đã mắc vào sai lầm trầm trọng, khi đàn ông buộc phụ nữ làm nô lệ cho mình, tưởng rằng như thế là tốt cho mình, và phụ nữ chấp nhận tình trạng nô lệ, vì nghĩ rằng đó là chọn lựa duy nhất của mình, và thế là mọi tương quan giữa hai giới tính mắc vào mạng lưới rối rắm của những sai lầm và giả tạo. Giờ đây 'bất kì điều gì anh ta làm... anh ta cảm thấy bị lừa gạt và nàng cảm thấy bị đối xử bất công'. Sự hỗ tương của mối liên hệ có nghĩa là không chỉ riêng một bên nào có thể sửa lại cho đúng: Beauvoir kêu gọi cùng lúc cả hai bên, kêu gọi nam giới thừa nhận sự độc lập và bình đẳng của phụ nữ, và kêu gọi phụ nữ trở thành đúng như vậy, bằng nhận thức rằng đó quả đúng là sự thực về chính họ.

Vậy nên vào đúng trang cuối của bộ sách đó ta thấy một câu tuy là đặc trưng của Beauvoir, lại có thể xem như được chính Mill viết ra: 'Khi chúng ta hủy bỏ tình trạng nô lệ của một nửa nhân loại, cùng với toàn bộ hệ thống đạo đức giả mà tình trạng đó hàm chứa, thì lúc đó sự 'phân chia' nhân loại sẽ bộc lộ ý nghĩa đích thực của nó và bộ đôi nam nữ mới tìm ra định dạng thực của mình'. Mill, đến từ truyền thống duy nghiệm và duy lợi, và Beauvoir, dựa vào một nền tảng hoàn toàn khác của Hegel cộng thêm chủ thuyết hiện sinh, rốt cuộc cả hai lại gặp gỡ nhau một cách thật đáng chú ý. Điều này hầu như khiến bạn nghĩ rằng có thể họ đã đúng...

Loài vật

Bất kì ai ủng hộ quyền lợi của loài vật – những con vật không phải là người – đều phải đối mặt với một vấn đề đầu tiên: loài vật không biết đọc. Vậy nên người viết sẽ phải thuyết phục một giới độc giả khác với nhóm mà ông ta ủng hộ quyền lợi, điều này đòi hỏi một hoặc cả hai chiến lược sau đây: hoặc kêu gọi tới cái bản tính tốt hơn của họ, hoặc biện giải rằng họ cũng được hưởng lợi ích. Chúng ta thấy chiến lược thứ hai được dùng trong nỗ lực dẫn vào cuộc sự ủng hộ của người thế tục đối với giới giáo sĩ; còn Mill và Beauvoir dùng cả hai chiến lược khi nỗ lực tập hợp nam giới vì sự nghiệp giải phóng phụ nữ.

Tình thế thậm chí còn kém hứa hẹn hơn nữa khi đa số những sinh thể mà vì chúng bạn kêu gọi con người giúp

đỡ, hoặc nghĩ rằng chúng sẽ được hưởng lợi ích, từ chính những nỗ lực vận động của bạn, lại bị thủ tiêu. Vì nhiều người thích ăn thịt, vì nhiều người tin rằng loài người sẽ hưởng lợi ích rất lớn từ những nghiên cứu y học được thực hiện qua những thí nghiệm trên các con vật. Những tác giả bảo vệ nữ quyền phần nào gặp phải cùng vấn đề như vậy khi họ cố gắng tranh thủ sự đồng tình của nam giới đối với quan điểm của họ, nhưng ít ra họ có được nhóm người ủng hộ họ một cách trực tiếp là những phụ nữ; còn 'những người bảo vệ quyền lợi của loài vật' không có được cái nhóm ủng hộ trực tiếp đó.

Phật giáo, không đi tới những cực đoan, thì tự nhiên là có thái độ bảo vệ đối với loài vật. Tôi nói 'tự nhiên' vì Phật giáo giữ lại niềm tin Ấn giáo rằng những linh hồn sẽ trở đi trở lại với cuộc đời, và rằng một linh hồn trong một kiếp sống có thể hóa thân là một con người, và trong một kiếp khác có thể là một con vật. Chính Đức Phật từng có tiền thân là một con thỏ rừng. Cơ đốc giáo không có nền siêu hình như vậy, cũng không có những ưu tư đạo đức đính kèm – hãy hỏi một con bò Ấn Độ xem liệu siêu hình có là vấn đề quan trọng! Adam được tạo ra để làm chúa tể các loài vật, và loài vật được tạo ra cho con người sử dụng. Chúng ta có linh hồn hiểu biết lẽ phải trái, còn loài vật thì không, điều này khiến chúng đứng ngoài vòng đạo lí (Thánh Thomas Aquinas (1225-74) nói thế, và nhiều người khác nữa). Quan điểm đó cứ thế mà tiếp diễn, phổ cập. Hume đã công khai phê phán quan điểm này (xem bên trên, trang 40), nhưng nó vẫn tiếp tục được lan truyền.

Với tư cách người sáng lập thuyết duy lợi mà Mill đã ủng hộ và triển khai, Jeremy Bentham (1748-1832) dùng sự đau đớn và niềm lạc thú làm những phạm trù có tính quyết định về mặt đạo đức, và đã có lời tuyên bố nổi tiếng về loài vật như sau: 'Vấn đề không phải là, Chúng có thể lí luận chăng? Cũng chẳng phải là, Chúng có thể nói năng chăng? Mà vấn đề là, Chúng có thể đau đớn chăng?' (Chúng có thể đau đớn, tất nhiên, thế nên chúng bước vào phương trình duy lợi và chúng ta có những trách nhiệm đạo đức đối với chúng). Nhưng đó chỉ là một đoạn ngắn, phụ, trong một cuốn sách chủ yếu bàn về phúc lợi cho con người. Chỉ là rất gần đây mà chúng ta bắt đầu có trọn những cuốn sách công khai bàn về đạo lí của việc chúng ta đối xử với loài vật (xem Thư mục), một sự kiện có thể phản ánh tình thế đòi hỏi sự khéo léo về chiến thuật mà những tác giả đó phải xử lí.

Những học thuyết của họ đã thực hiện được những bước tiến lớn trong vòng hai ba chục năm qua – vấn đề chiến thuật không phải là không giải quyết được. Họ đã có thể kêu gọi tới tính đa cảm của những người muốn gán những đặc trưng của con người cho loài vật. Họ đã có thể viện dẫn những sự kiện nghiêm ngặt hơn nhiều của sinh học hiện đại, mà chúng cho thấy, thuyết phục hơn nhiều so với những gì Hume đã thể hiện, rằng mối liên hệ giữa chúng ta với loài vật gần gũi hơn nhiều so với những gì Aquinas từng tưởng. Họ kêu gọi khẩn thiết tới lương tâm của mọi người, đặt lại câu hỏi của Bentham rằng liệu sự đau khổ của loài vật có thể được biện minh bằng điều tốt

đem lại cho con người, và nếu là vậy, thì trong những trường hợp nào? Bởi lẽ bạn có thể cảm nhận sự khác biệt giữa cái chết của những con chuột làm thử nghiệm để đổi lấy một tiến bộ đáng kể trong việc chữa trị bệnh ung thư, với cái chết của những con chó và những con gấu trong hố bẫy gấu chỉ vì ít giờ phút dành cho môn thể thao đó.

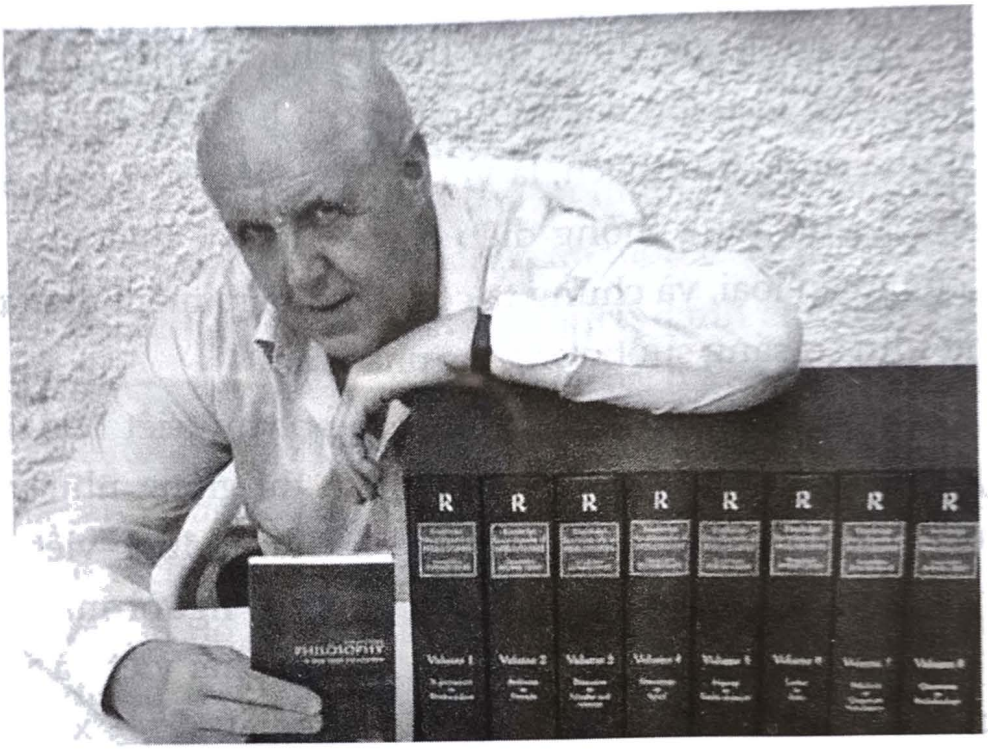
Vài khía cạnh của vấn đề lợi ích dành cho loài vật thì nối kết với một mối quan tâm thúc bách khác – toàn bộ vụ việc về tổn hại và về chăm lo cho môi trường tự nhiên. Một khía cạnh trong số đó, chủ trương ăn chay, đôi khi được xử lí theo cách đó. Dùng những chất liệu là rau để nuôi gia súc, và sau đó ăn thịt chúng, bị cho là cách rất thiếu hiệu quả để sử dụng tài nguyên của Trái đất, so với cách ăn thẳng rau, bỏ qua giai đoạn trung gian ăn thịt con bò. Như vậy chủ trương ăn chay, trong dài hạn, được trình bày như giải pháp vì lợi ích của bản thân mọi người. Một bước đi thuyết phục – càng nhiều người nghe, càng thắng điểm trong tranh luận.

Những triết gia chuyên nghiệp

Bạn sẽ lưu ý, có lẽ với đôi chút ngạc nhiên, rằng tôi đã chẳng nói gì về triết lí như nó được viết ra vào thời điểm hiện nay. Rằng một số trong đó là có giá trị, và sẽ tồn tại lâu dài, là điều tôi ít nghi ngờ, và còn ít nghi ngờ hơn nữa, là những gì sẽ tồn tại chỉ là một phần rất đỏi nhỏ bé của những gì hiện đang được lưu hành. Tôi có thể phỏng đoán một hoặc hai tựa sách, nhưng một phỏng đoán chắc chắn

chỉ là điều nó là, nghĩa là một phỏng đoán; vậy nên điều tôi ưa thích hơn, là gắn bó với tác phẩm mà chúng ta đã biết là đã vượt qua được thử thách khắc nghiệt của một khoảng thời gian lâu dài. Một phần của lí do tại sao nó đã vượt qua được thử thách, là vì nó được viết ra từ một cảm nhận có thực rằng thông điệp của nó là cần thiết cho lợi ích của nhân loại, và chúng ta có thể nhận ra niềm đam mê cũng như sự sáng suốt trong tác phẩm đó.

Không có lí do tại sao những tác phẩm triết học thời nay không giống như vậy, và một số thì giống như vậy. Nhưng ta cần nhận biết rằng đa số chúng được viết bởi những triết gia chuyên nghiệp, là những người mà viễn cảnh sinh kế và nghề nghiệp đòi hỏi họ phải viết và xuất bản sách triết học. Không có gì *kéo theo* điều đó – xét cho cùng, thì Kant và Hegel cũng là những triết gia chuyên nghiệp. Và chắc chắn rằng nó cũng không kéo theo hệ quả rằng mối quan tâm tới triết học của họ là không chân thật. Nhưng quả là nó có nghĩa rằng trong số nhiều lí do khiến họ quan tâm, thì có một vài lí do mà tôi có thể gọi là giả tạo. Trong Chương 1 tôi đã nói về những triết gia bước vào những cuộc tranh luận để thay đổi chiều hướng của nền văn minh, không phải để giải đáp những điều rối rắm nhỏ nhặt. Nhưng trong thế giới của triết học bị chuyên nghiệp hóa thời nay, giải đáp sáng chói nhất cho một điều rối rắm quả có khiến cho tác giả của nó được nổi bật hẳn lên; vậy là có những cám dỗ và những áp lực với những triết gia chuyên nghiệp khác để viết về những điều rối rắm, và để mặc cho nền văn minh tự vạch ra chiều hướng của nó.



Hình 18. Một triết gia chuyên nghiệp – hãy cảnh giác đôi chút với con người này.

Xin đừng đọc điều trên đây như lời kết án trọn gói mọi thứ giờ đây được sản sinh từ những phân khoa triết học của các đại học. Điều trên đây chỉ có nghĩa của một lời khuyên những ai bước đầu tiếp cận môn triết lí với sự hỗ trợ của tập *Lược dẫn* này. Nếu bạn lật lướt qua cuốn sách triết học mới nhất của nhà xuất bản của một trường đại học, hoặc số báo mới nhất của một tập san chuyên ngành hàng đầu, và bạn không thể hiểu được điều đang diễn ra trước mắt bạn hoặc khẳng định nào có thể khiến bạn lưu tâm, thì chớ chuyển cái phản ứng đó của bạn thành phản ứng đối với toàn bộ triết học. Có thể đó là do bạn chỉ nhìn

vào một chi tiết rút từ một bức tranh rộng lớn hơn mà bạn chưa trải nghiệm để nhận ra. Hoặc điều tồi tệ nhất có thể là đúng, và của triết gia đó, bạn đang đọc cái tương đương với một vấn đề của cờ vua, một điều gì đó rất đối tài tình nhưng không có ý nghĩa rộng lớn. Trong khi triển khai những khả năng biện giải của chính bạn, hãy gắn bó với những tác phẩm kinh điển quý giá.

Bởi lẽ, không hề có những ngờ vực như trên nảy sinh từ bất kì triết gia nào mà tôi đã cố gắng giới thiệu với bạn. Chúng ta biết rằng họ viết từ trái tim cũng như từ khối óc họ. Sát kề bên những giá trị lớn lao của họ, thì họ có thể có những lỗi lầm, đúng là như vậy: sự không biết mà ta không thể ngờ trước, định kiến, quá tự tin, tối tăm – đó mới chỉ là bắt đầu cái danh sách những lỗi lầm. Nhưng như tôi hi vọng là đã chỉ ra, triết học rộng lớn như cuộc sống, và trong kho dữ liệu khổng lồ của nó, có những minh họa cho những tật xấu tri thức cũng như những đức hạnh tri thức ở mức cao nhất. Ước muốn rằng nó khác đi, sẽ gần như ước muốn rằng con người không có tâm trí.

Tớ tới lớp Triết rồi. Bữa ăn của cậu không có đâu (không hiện hữu).
Haldane

Thư mục

Kế tiếp, chúng ta đi tới đâu?

Thời gian của tôi đã hết. Nhưng tôi đã hứa là sẽ để lại cho bạn những tên tuổi và những địa chỉ, ấy là nói thế, của một số những người hướng dẫn mà với họ bạn có thể bắt đầu đi xa hơn và sâu hơn. Cũng đáng để lưu ý rằng một số trong đó là những triết gia rất lỗi lạc, đã cống hiến thời giờ và sự thận trọng để viết những sách dẫn nhập. Không có vấn đề sản xuất ra sách giáo khoa chuẩn về triết học: mọi lộ trình dẫn vào triết học, trong chừng mực nào đó, là có tính cá nhân.

Những sách dẫn nhập

T. Nagel, *What Does it All Mean?* (Tất cả Những điều đó có Nghĩa gì?) (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987)

Trong cuốn sách rất ngắn này, Tom Nagel tránh xa mọi đề cập tới lịch sử và nhằm thẳng vào những vấn đề, cống hiến cho người đọc sự nếm trải về chín lĩnh vực khác biệt: tri thức, tâm trí của người khác, tương quan giữa tâm trí và thể xác, ngôn ngữ và ý nghĩa, tự do và ý chí, đúng và sai, công lí, cái chết, và

ý nghĩa của cuộc sống. Dành cho việc tìm đọc đầu tiên của bạn về triết học – để xem điều gì gây ấn tượng với bạn.

S. W. Blackburn, *Think* (Suy tưởng) (Oxford: Oxford University Press, 1999)

Sau cuốn của Nagel, cuốn này là chọn lựa tuyệt hảo. Cũng bàn về một số chủ đề như cuốn của Nagel, thêm chủ đề Thượng Đế và Sự Suy luận, mọi chủ đề được đề cập rộng hơn và cũng sâu hơn; thường xuyên có trích dẫn những nguồn gốc lịch sử, vậy nên sách này khởi sự cung cấp thông tin cho bạn để có cảm nhận về truyền thống triết học (phương Tây). Sách được viết rất hấp dẫn, thú vị.

B. Russell, *The Problems of Philosophy* (Những Vấn đề của Triết học) (Oxford: Oxford University Press, 1912)

Một cuốn dẫn nhập kinh điển, vẫn giữ nguyên giá trị sau gần chín chục năm. Đừng bỏ qua chương cuối – về những khẳng định của Russell về giá trị của triết học – cho dù với thời nay thì một số điều trong đó xem ra có vẻ hơi lớn lao và lạc quan.

Lịch sử triết học

B. Russell, *History of Western Philosophy* (Lịch sử Triết học Phương Tây) (London: George Allen & Unwin, 1946)

Một tác phẩm đáng kể, tổng hợp cả một núi tư liệu theo cách hấp dẫn nhất. Hãy thưởng thức nó, nhưng chớ ngạc nhiên nếu sau này bạn nghe được ý kiến rằng mô tả của Russell về một nhà tư tưởng

đặc biệt nào đó là hạn chế, hoặc bỏ qua điểm chủ yếu, hoặc bị bóp méo vì Russell rất không ưa Cơ đốc giáo.

F. Copleston, *A History of Philosophy* (Lịch sử Triết học) (8 cuốn. London: Burns & Oates, 1946-66)

Không thú vị, lôi cuốn như cuốn của Russell, nhưng có tính toàn diện, đáng tin cậy và thích hợp cho việc nghiên cứu nghiêm túc. Sau này, với một nhà xuất bản khác (Search Press), Copleston viết thêm một tập về triết học Pháp từ Cách mạng trở đi, và một tập khác về triết lí ở Nga.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (Triết học Ấn Độ) (2 cuốn. Delhi: Oxford University Press, 1996; xuất bản lần đầu 1929)

Sarvepalli Radhakrishnan, Tổng thống Ấn Độ 1962-7, trước đó đã giữ chức giáo sư đại học tại Calcutta và Oxford. Truyền thống triết học Ấn Độ sâu xa và phức tạp, tinh tế; người đọc phương Tây sẽ thường gặp những ý tưởng và những luận cứ quen thuộc, được biến đổi ngoạn mục bởi một bối cảnh tư duy không quen thuộc. Đừng hoảng hốt nếu bạn thấy một vài từ hiếm hoi tiếng Phạn.

Những tác phẩm tham khảo

Hiện nay có vài tác phẩm tham khảo tốt thuộc loại chỉ gồm một tập: *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Từ điển Triết học của Đại học Oxford), của Simon Blackburn; *The Oxford Companion to Philosophy* (Sách Tham khảo Tiện dụng về Triết học của Đại học Oxford), chủ biên: Ted Honderich;

The Cambridge Dictionary of Philosophy (Từ điển Triết học của Đại học Cambridge), chủ biên: Robert Audi (hai cuốn đầu của Oxford University Press, cuốn cuối của Cambridge University Press).

Bộ sách tham khảo nhiều tập tốt nhất bằng tiếng Anh là bộ sau đây (dù chính tôi nói thế – để hiểu tại sao tôi nói điều vừa nói, xin hãy nhìn kĩ bức hình ở trang 188: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Bách khoa thư Triết học của nhà xuất bản Routledge). Trong hầu hết trường hợp, bộ này không thích hợp với túi tiền cá nhân! Đây là bộ sách đọc trong thư viện công cộng lớn hoặc trong thư viện trường đại học, hoặc thông qua tổ chức nào có đặt mua dài hạn phiên bản internet.

Những tác phẩm được nhắc tới trong sách này

Chương 2

Plato, *Crito*. Tiện dụng và dễ hiểu là cuốn *The Last Days of Socrates* (Những Ngày Cuối của Socrates) (Penguin Books) gồm các tập *The Apology* (Tự biện), *Crito*, và *Phaedo*, bản dịch của Hugh Tredennick. Than phiền duy nhất của tôi là cách đánh số trang của Stephanus lại đặt ở đầu trang, thay vì đúng ra phải đặt ngoài lề. Nếu bạn cảm thấy mình đặc biệt ưa thích Plato, thì nên mua bộ *Plato: Complete Works* (Plato Toàn tập), J. Cooper và D. S. Hutchinson biên tập (Hackett Publishing Co.).

Chương 3

David Hume, *Of Miracles* (Về những Phép mầu), đoạn X của An Enquiry Concerning Human Understanding (Một Nghiên Liên quan tới sự Hiểu biết của Con người). Có nhiều ấn bản khác nhau. Hãy thử ấn bản của L. A. Selby-Bigge (Oxford University Press), gồm Enquiry Concerning the Principles of Morals (Nghiên cứu Liên quan tới những Nguyên tắc Đạo đức) của Hume. Những tác phẩm khác viết về tôn giáo của Hume, cũng dễ kiếm, là *Dialogues Concerning Natural Religion* (Những Đối thoại Liên quan tới Tôn giáo Tự nhiên) và *The Natural History of Religion* (Lịch sử Tự nhiên của Tôn giáo).

Chương 4

Khuyết danh, *The Questions of King Milinda* (Những Câu hỏi của Vua Milinda), dễ kiếm được ấn bản rút gọn giá hạ do N. K. G. Mendis biên tập (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1993).

Plato, *Phaedrus* 246a và những trang tiếp theo, và 253d và những trang tiếp theo. Plato so sánh linh hồn với chiếc xe ngựa.

Khuyết danh, *Katha Upanishad*, 3. 3-7, 9: linh hồn được so sánh với chiếc xe ngựa trong truyền thống Ấn Độ buổi đầu. Một ấn bản dễ kiếm của bộ *Upanishads* chính yếu là loạt sách Oxford University Press World Classics series qua bản dịch của Patrick Olivelle.

Chương 5

Epicurus: Sử gia triết học buổi đầu Diogenes Laertius đã viết một tác phẩm có tựa là *Lives of the Eminent Philosophers* (Cuộc đời của những Triết gia Lỗi lạc), được ấn hành trong Loeb Classical Library do nhà Harvard University Press (bộ 2 cuốn). Đoạn cuối

của cuốn 2 hoàn toàn dành để viết về Epicurus, và sao chép lại một số văn bản của ông (Ngoài những văn bản này, chỉ còn vài đoạn ít ỏi của ông được truyền tới chúng ta ngày nay).

John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Thuyết duy lợi). Tác phẩm ngắn này, và tập *On Liberty* (Bàn về Tự do) của Mill (xem dưới đây, phần về Chương 8) cả hai được in gộp chung trong loạt sách Everyman's Library series ấn hành tại Luân Đôn do J. M. Dent & Sons và tại New York do E. P. Dutton & Co.

Thomas Hobbes, *Leviathan* (Thủy quái). Một chọn lựa đúng, là ấn bản của Richard Tuck do Cambridge University Press ấn hành. Chương sách nổi tiếng về tình trạng tự nhiên thuộc phần 1, chương 13.

Plato, *Republic* (Nền Cộng hòa) 453-66. Viết về việc bãi bỏ gia đình theo Plato – hoặc đúng hơn, phải chăng nên gọi là dẫn nhập của ông về một khái niệm mới, không có tính sinh học, về gia đình? – và những lí do khiến ông có quan điểm đó.

Chương 6

Lucretius, *Of the Nature of Things* (Về Bản chất của Sự vật), R. E. Latham dịch, John Godwin viết lời giới thiệu, nhà Penguin Books xuất bản. Lucretius, một người La Mã sống vào thế kỉ thứ nhất TCN, chuyển học thuyết của Epicurus thành những vần thơ tiếng Latin, với ý định rõ ràng là muốn cải hóa những đồng bào của ông, nếu có thể được. Lời giới thiệu của Godwin mở đầu như sau: 'Sách này cần ghi lời cảnh báo sau đây gửi tới người đọc: nó có ý định làm thay đổi cuộc sống của bạn'. Tựa sách nguyên ủy của nó là *De Natura Rerum*.

Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Ba cuộc Đối thoại giữa Hylas và Philonous). Có rất nhiều ấn bản: một chọn

lựa đúng, là ấn bản của Roger Woolhouse, do nhà Penguin Books ấn hành, cũng gồm cả cuốn *Principles of Human Knowledge* (Những Nguyên tắc của Tri thức Con người) của Berkeley.

Kant, *Critique of Pure Reason* (Phê phán Lí trí Thuần túy). Bản dịch tốt nhất vẫn là của Norman Kemp Smith, do nhà Macmillan ấn hành. Nhưng những người mới bắt đầu tìm hiểu hãy thận trọng: đây là cuốn sách rất khó đọc.

Sanchez, *Quod Nihil Scitur* (Chẳng Thể Biết Được Bất Kì Điều Gì). Quả là thứ rất chuyên biệt, nhưng vì tôi đã nhắc tới nó trong sách này, nên tôi ghi ra đây những chi tiết: sách do Elaine Limbrick và Douglas Thomson biên tập và dịch, Cambridge University Press ấn hành.

Descartes, *Meditations* (Những Trầm tư). Có nhiều ấn bản dễ kiếm. Nhưng nếu bạn tự thấy mình quan tâm tới Descartes, hãy thử tìm đọc (trong ấn bản bìa mềm) *The Philosophical Writings of Descartes* (Những Tác phẩm Triết học của Descartes), J. Cottingham, R. Stoothoff, và D. Murdoch dịch, Cambridge University Press ấn hành (bộ 2 cuốn). Tập *Meditations* ở phần ii. 3-62.

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* (Những Nét chính của Chủ thuyết Pyrrho). Thêm một tài liệu chuyên biệt nữa. Nhưng thật là điều đáng tiếc nếu chưa từng đọc ít ra là mười hai đoạn đầu của cuốn 1, tới điểm mà Sextus giảng giải triết lí hoài nghi nhằm vào mục đích gì. Bản dịch của R. G. Bury được ấn hành trong tủ sách Loeb Classical Library do nhà Harvard University Press xuất bản.

Chương 7

Descartes, *Discourse on the Method* (Luận về Phương pháp). Có rất nhiều ấn bản: xem phần giới thiệu tập *Meditations* (Những Trầm tư) của Descartes ngay bên trên. *The Discourse on the Method* ở phần i. 111-51. Những phần của tập *Treatise on Man* (Chuyên luận

về Con người) của Descartes, mà từ đó minh họa ở trang 80 sách này được sao chép lại, là trong những trang 99-108.

Hegel, *Introduction to the Philosophy of History* (Dẫn nhập Triết học về Lịch sử). Bản dịch tuyệt vời của H. B. Nisbet do nhà Cambridge University Press ấn hành dưới tựa sách Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction* (Hegel, Những Bài giảng về Triết học về Lịch sử Thế giới: Dẫn nhập). Các trang 25-151 cung cấp cho bạn tất cả những gì bạn cần.

Charles Darwin, *The Origin of Species* (Nguồn gốc các Loài). Xin giới thiệu ấn bản của J. W. Burrow do nhà Penguin Books ấn hành. Nếu bạn không đủ thì giờ đọc nguyên cuốn, ít nhất cũng hãy đọc các chương 1-4 và 14 (chương cuối).

Nietzsche, *The Genealogy of Morals* (Phả hệ của Đạo đức). Dịch tiếng Đức đầy âm hưởng và giàu sáng tạo của Nietzsche là một công việc đòi hỏi sự tinh tế; đó có thể là lí do tại sao hiện nay có nhiều bản dịch sang tiếng Anh. Hai bản dịch mà tôi có thể giới thiệu là bản của W. Kaufman và R. J. Hollingdale do nhà Vintage Books ấn hành, và bản của Douglas Smith, do nhà Oxford University Press ấn hành trong loạt sách World Classics series (Nhưng nếu bạn có thể đọc Nietzsche thẳng bằng tiếng Đức một cách trôi chảy thoải mái thì đừng bao giờ nghĩ tới chuyện đọc ông ta qua trung gian của bất kì ngôn ngữ nào khác). Đoạn chủ yếu nói về những hoạt động của 'tu sĩ khắc kỉ' là ở đoạn 3, trong những trang 10-22, nhưng đừng tự giới hạn vào những trang đó.

Chương 8

John Stuart Mill, *On Liberty* (Bàn về Tự do). Tiểu luận này và tiểu luận *Utilitarianism* (Thuyết duy lợi) của Mill (xem bên trên, phần thuộc Chương 5) đều trong cùng một cuốn trong loạt sách

Everyman's Library series do nhà J. M. Dent & Sons ấn hành ở London và do nhà E. P. Dutton & Co. ấn hành ở New York.

John Stuart Mill, *The Subjection of Women* (Sự Lệ thuộc của Phụ nữ). Có thể tìm đọc trong tập *John Stuart Mill: Three Essays* (John Stuart Mill: Ba Tiểu luận), Richard Wollheim viết lời giới thiệu, Oxford University Press ấn hành; hoặc chỉ riêng tiểu luận này trong ấn bản giá rất hạ của nhà Dover Publications.

Khuyết danh, *Bṛhadāranyaka Upanishad*. Cũng như với *Katha Upanishad* (xem bên trên), một ấn bản đọc dễ hiểu là bản dịch những bộ *Upanishads* chính yếu của Patrick Olivelle trong loạt sách của Oxford University Press World Classics series.

Simone de Beauvoir, *The Second Sex (Giới thứ hai)*. Bản dịch của H. M. Parshley là một trong những cuốn sách in rất đẹp trong loạt sách Everyman's Library series, ấn hành bởi David Campbell Publishers Ltd.

Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts* (Những Bản thảo về Kinh tế và Triết học). Những trích dẫn về Marx trong tập sách nhỏ này của tôi đều rút từ cuốn này. Người mới đọc Marx nên tìm đọc một hợp tuyển những tác phẩm của ông, có thể là bộ *Marx-Engels Reader*, R. Tucker biên tập, Norton and Co. ấn hành. Nhưng hãy thận trọng: Marx, đặc biệt là Marx vào buổi đầu, thường không dễ đọc – một hậu quả của những thói quen về tư duy và văn phong mà ông tiếp nhận từ Hegel.

Peter Singer, *Animal Liberation* (Giải phóng Loài vật), là một ví dụ đáng chú ý về một cuốn sách bàn về đạo lí của những tương quan giữa con người và loài vật, do nhà New York Review Books ấn hành năm 1975. *The Case for Animal Rights* (Những Lí lẽ Ủng hộ Quyền của Loài vật) của Tom Regan (University of California Press, 1983) là một cuốn khác nữa.

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
53 Nguyễn Du - Quận Hai Bà Trưng - Hà Nội
ĐT: (84-4) 3944 7278 - Fax: (84-4) 3945 4660
E-mail: lienhe@nxbtrithuc.com.vn
Website: www.nxbtrithuc.com.vn

EDWARD CRAIG

TRIẾT HỌC

Phạm Kiều Tùng *dịch*

Chịu trách nhiệm xuất bản:
CHU HẢO

Biên tập: NGUYỄN PHƯƠNG LOAN
NGUYỄN THỊ THU HÀ
Bìa: PHẠM XUÂN THẮNG
Trình bày: NGUYỄN NGUYỆT LINH

In 1.500 bản, khổ 13x19 cm tại Công ty CP In & Truyền thông Hợp Phát; Địa chỉ: số 1 Phùng Chí Kiên, Nghĩa Đô, Cầu Giấy, Hà Nội. Giấy đăng ký KHXB số: 408-2010/CXB/04-15/TrT. Quyết định xuất bản số: 20/QĐ–NXB TrT của Giám đốc NXB Tri thức ngày 10/09/2010. In xong và nộp lưu chiểu Quý IV năm 2010.

Chúng ta phải sống như thế nào? Bản thực sự hiện hữu? Chúng ta hiểu biết bằng cách nào?

Cuốn sách sinh động và hấp dẫn này là một dẫn nhập lí tưởng cho bất kì ai từng bị bối rối vì những vấn đề như triết học là gì hoặc triết học dùng để làm gì.

Edward Craig biện luận rằng triết học không phải là một hoạt động đến từ một hành tinh khác: học hỏi về nó chính là mở rộng và đào sâu những gì mà phần đông chúng ta đã học hỏi được. Ông chỉ ra rằng triết học không phải là trò tiêu khiển của trí tuệ: những nhà tư tưởng như Plato, những tác giả viết về Phật giáo, Descartes, Hobbes, Hume, Hegel, Darwin, Mill, và de Beauvoir đã đáp ứng được những nhu cầu thật sự phần lớn những công trình của họ đã định hình cho cuộc sống ngày nay của chúng ta, và nhiều mối quan tâm của họ vẫn là những gì mà chính chúng ta vẫn đang quan tâm.

Triết học

8 936039 721307

Giá: 38.000đ

www.nxbtrithuc.com.vn
lienhe@nxbtrithuc.com.vn